

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

La question de l'amitié dans le *Francion* de Charles Sorel

par
Julie Payant

Département des littératures de langue française
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en littératures de langue française

août, 2007

© Julie Payant, 2007
Université de Montréal



Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La question de l'amitié dans le *Francion* de Charles Sorel

présenté par :

Julie Payant

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Ugo Dionne

.....
président-rapporteur

M. Éric Méchoulan

.....
directeur de recherche

Mme Jeanne Bovet

.....
membre du jury

Résumé

La question de l'amitié a passionné de nombreux penseurs de divers horizons. Dès l'Antiquité, on assiste à des tentatives de définition des rapports amicaux, comme le témoignent les écrits d'Aristote, de Cicéron, des stoïciens et des épicuriens. L'amitié est alors surtout pensée comme un lien utilitaire, social et politique. Au XVII^e siècle, la société subit de profondes mutations qui provoquent des changements de mentalité. Dans son roman *l'Histoire comique de Francion*, paru en 1623, Charles Sorel fait justement état de cette transformation des rapports amicaux. Par l'entremise des aventures de son héros éponyme, l'auteur effectue une critique déguisée des anciennes conceptions de l'amitié. Chaque relation amicale formée par les personnages devient l'occasion de montrer les possibilités et les limites des modèles antiques de l'amitié, comme les réseaux d'alliances, le clientélisme et autres amitiés dites « communes ». Par ailleurs, le roman de Sorel met de l'avant une nouvelle conception de l'amitié, célébrée au siècle précédent par Montaigne dans ses *Essais*, l'amitié intime. Ce type d'amitié propose une relation plus affective et plus exclusive, moins ancrée dans un rôle social. L'étude des manifestations d'amitié dans le roman de Sorel permet ainsi d'assister à un moment historique, le passage d'une ancienne conception de l'amitié, plus utilitaire et plus sociale, à celle, intime et affective, qui survivra jusqu'à nos jours, l'amitié parfaite.

Mots-clés : Littérature française
Dix-septième siècle
Charles Sorel

Histoire des idées
Amitié antique
Modèles de l'amitié

Abstract

The topic of friendship has fascinated many authors from various backgrounds. Ever since Antiquity, we observe many attempts to define friendship, as evidenced by the writings of Aristotle, Cicero, the Stoics and the Epicureans. Friendship during the time of Antiquity was thought of as utilitarian, social and political. During the seventeenth century, society undergoes profound transformations, resulting in changes in people's attitudes. In his novel *Histoire comique de Francion*, published in 1623, Charles Sorel presents the metamorphosis of the many levels of friendship. Through the adventures of his eponymous hero, the author carries out a disguised criticism of the former concepts of friendship. Each friendship, forged by the characters in the book, is an opportunity to describe the potential and limitations in the antique models of friendship, such as alliances, clientelism and other so-called "common" friendships. In addition, Sorel's novel describes a new definition of friendship, celebrated in the previous century in Montaigne's *Essays*, the intimate friendship. This type of friendship suggests a more affective and exclusive relationship, less anchored in social roles. The study of the expressions of friendship in Sorel's novel allows the reader to bear witness to an historical moment, the transition from the previous concepts of friendship, which were more utilitarian and social to a more intimate and emotional definition that still exists today, the perfect friendship.

Keywords :	French literature	History of ideas
	Seventeenth century	Antique friendship
	Charles Sorel	Friendship models

Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	iv
Table des matières.....	v
Remerciements.....	vi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE PREMIER : LES CONCEPTIONS DE L'AMITIÉ.....	9
Aristote et l'amitié.....	10
La pensée de Cicéron sur l'amitié.....	21
La pensée épicurienne de l'amitié.....	31
La pensée stoïcienne de l'amitié.....	33
Le néo-stoïcisme.....	37
Montaigne et l'amitié.....	40
Charron et l'amitié.....	48
CHAPITRE II : L'AMITIÉ COMMUNE, VOUÉE À L'ÉCHEC ?.....	54
Les emplois du terme « ami ».....	56
Les réseaux sociaux d'amitié : une critique.....	64
Les réseaux sociaux d'amitié : les possibles.....	74
CHAPITRE III : L'AMITIÉ INTIME, UN NOUVEAU MODÈLE AMICAL...88	
L'amitié intime mais inégale avec Clérante.....	94
L'amitié parfaite avec Raymond.....	100
CONCLUSION.....	111
BIBLIOGRAPHIE.....	115

Remerciements

Je remercie chaleureusement mon directeur de recherche, M. Éric Méchoulan, dont les commentaires cordiaux et éclairés ont contribué à la réussite de ce projet.

Je remercie également mon conjoint, Eric Fillion, qui m'a accompagnée de son amour durant toute cette période et qui a accepté bien des contraintes et des changements de plans.

Je souhaite remercier ma mère, Carole Charette, de son aide précieuse pour finaliser le mémoire, et mon père, Pierre Payant, qui m'a toujours encouragée à poursuivre mes rêves.

Un merci tout spécial à ma grand-mère, Madeleine Charette, qui m'a soutenue tout au long de ma maîtrise.

Finalement, merci à Caroline Payant, ma sœur, ma jumelle, mon double. Nos années de maîtrise passées ensemble à discuter de nos mémoires respectifs furent remplies de bonheur.

Introduction

Le sentiment d'amitié a été étudié dès l'Antiquité. De nombreux penseurs ont tenté, à diverses époques, de donner une définition juste de la notion d'amitié. Pour les uns, elle est un sentiment, pour d'autres, il s'agit d'un rapport régi par des règles. On peut aussi dire que c'est un comportement dont le code a suivi les changements de mentalité au cours de l'histoire. En effet, dans l'Antiquité grecque et latine, le terme « ami » désignait plusieurs types de rapports comme celui de parent, de client et d'allié. C'est dans notre société moderne que nous nous sommes habitués à concevoir l'amitié comme une relation intime et exclusive. Or, le XVII^e siècle est intéressant parce qu'il constitue une époque charnière dans la manière de penser les rapports interpersonnels. C'est une époque de bouleversements sociaux et politiques, au sortir des guerres de religion, avec tous les changements de mentalité, la vie de courtisan qui implique un échange de faveurs obligé, le pouvoir croissant de la bourgeoisie et des « gens de robe » au détriment de l'ancien ordre de la noblesse, qui connaît également une mutation profonde. On se questionne sur la place de la noblesse française et de ses anciennes valeurs, comme l'honnêteté et la générosité, dans une société qui assiste à l'émergence de nouveaux rapports entre justice publique et sentiment privé suscités par l'absolutisme conquérant. Cette réflexion sur la

séparation du public et du privé, phénomène qui apparaît à cette époque, est cruciale pour la question de l'amitié. La tension entre le type commun d'amitié, hérité de l'Antiquité, et un type plus électif est manifeste chez les écrivains et les moralistes du XVII^e siècle. Ils ont poursuivi la réflexion des anciens en reprenant plusieurs de leurs définitions de l'amitié, mais en posant un regard critique et en amorçant une réflexion nouvelle sur le sujet.

Pour comprendre ce phénomène de transformation du rapport amical, il semble donc pertinent d'étudier une œuvre centrale du XVII^e siècle qui fait état de ce questionnement, soit *l'Histoire comique de Francion* de Charles Sorel. Paru en 1623, puis ultérieurement en 1626 et 1633 avec des ajouts et des modifications, ce roman exploite la tonalité propre au genre de l'histoire comique, mais au-delà des farces et des bouffonneries, il présente un nouveau rapport au monde qui s'inscrit dans l'héritage du « libertinage érudit » dont on peut trouver un exemple avec Théophile de Viau. Un des intérêts du *Francion* réside dans le fait que ce roman, à travers les aventures comiques de son personnage éponyme, semble présenter, en plus d'une histoire d'amitié, une histoire *de* l'amitié. Chaque situation vécue par le personnage de Francion pourrait se rattacher à un archétype de l'amitié, tels le clientélisme,

la confrérie, l'amitié littéraire et l'amitié intime. Le *Francion* semble mobiliser différentes représentations de l'amitié qui ont eu cours à travers les époques et qui, peut-être, apparaissaient justement problématiques en ce début de XVII^e siècle. L'auteur effectue une critique déguisée de ces conceptions héritées de l'Antiquité qui sont ainsi confrontées aux changements de mentalité et de valeurs. Nous pensons que le génie de Sorel a été de transposer les problèmes de l'amitié dans les aventures de son personnage. Les succès et les échecs que Francion obtient semblent montrer que la conception de l'amitié héritée de l'Antiquité n'est plus représentative de la réalité du XVII^e siècle. La valorisation d'un type d'amitié plus intime et plus électif, au contraire du modèle antique qui présentait l'amitié comme un lien assurant la cohésion sociale, est déjà manifeste dans le *Francion*. C'est ce que nous tâcherons d'étudier. La littérature a cette possibilité, ce pouvoir même, d'illustrer des idées, de les questionner, de les tester, tout cela à partir de l'imagination d'un auteur. C'est un lieu d'expérimentation. Elle a, en outre, la capacité de nous permettre de mieux saisir la mentalité de l'époque où l'œuvre a été écrite, bien que ce soit par un effet de miroir distordant, par des nuances et des questionnements. L'analyse des différentes manifestations de l'amitié dans le *Francion* permettra de répondre aux problèmes posés par

l'amitié en cette période de mutations et de mieux comprendre la société du début du XVII^e siècle.

Pour effectuer cette analyse de la dynamique et des codes qui régissent les situations d'amitié dans le roman, nous aurons besoin d'utiliser comme point de comparaison les conceptions de l'amitié qui ont servi de référence, de cadre culturel à Sorel et aux autres écrivains et penseurs de son époque qui ont réfléchi à la question de l'amitié. Des philosophes de l'Antiquité comme Aristote et Cicéron, de même que les stoïciens et les épicuriens, avaient formulé des définitions du concept de l'amitié. Il est fondamental de tenir compte de ce qu'ils ont écrit afin de mieux saisir ce qui caractérise l'amitié au XVII^e siècle. Pour nous aider à mieux comprendre ces penseurs, nous nous appuierons sur l'ouvrage de Jean-Claude Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, qui explique ces conceptions de l'amitié. Les *Essais* de Michel de Montaigne, particulièrement le Livre I, chapitre XXVIII, constituent également un texte incontournable de la pensée critique sur l'amitié. Il est particulièrement intéressant pour notre propos parce que Montaigne y avance des idées audacieuses pour son époque mais qui, avec le recul des siècles, dénotent un esprit visionnaire pour ce qui est du

rapport à soi et aux autres, et aussi des rapports amicaux. En effet, Montaigne pense l'amitié comme une relation intime et exclusive, au contraire des Anciens, qui valorisaient une conception politique et sociale de l'amitié. Un autre auteur nous aidera dans notre recherche. Il s'agit de l'historien Ellery Schalk, qui a écrit un remarquable ouvrage sur l'évolution du concept de noblesse au tournant du XVII^e siècle. Ses travaux nous permettront de mieux saisir la perception de l'époque à propos de la noblesse, de la vertu et de la prud'homie, qui sont tous des concepts étroitement liés qui participent à la définition de l'amitié. Comprendre la transformation du concept de noblesse permet du même coup de mieux saisir certaines transformations des rapports amicaux au début du XVII^e siècle.

Notre recherche s'inscrit dans une histoire des idées et une histoire culturelle de la littérature. Nous ne nous proposons pas d'effectuer ici le travail d'un historien, qui travaille à partir de faits et de documents historiques. Notre projet se concentre plutôt sur une période précise, le tournant du XVII^e siècle, et une œuvre littéraire précise, *l'Histoire comique de Francion* de Charles Sorel. La méthodologie que nous utiliserons relève de l'histoire des idées parce que nous retracerons le parcours historique d'un

concept, l'amitié. Mais notre recherche, bien qu'elle traite d'idées, appartient au monde de la littérature, et non à celui de la philosophie, parce que nous analyserons le traitement du thème de l'amitié et de ses mises en situation dans une série d'aventures, et que notre objet est une œuvre littéraire, non un traité philosophique. Certes, nous nous appuyons sur des textes philosophiques pour construire notre comparaison avec le *Francion*, mais ce sont les formes d'énonciation, les critiques, la construction et la présentation des idées dans ce roman qui retiendront notre attention. C'est la mise en rapport avec son époque et aussi la manière dont il fait référence aux diverses conceptions de l'amitié qui seront analysées. Pour notre propos, nous utiliserons deux versions du *Francion*. L'édition de 1623, qui comporte les Livres I à VII, est pertinente, car elle fournit des éléments sur le rapport à l'amitié antique alors que les Livres X, XI et XII de l'édition de 1633 sont plutôt consacrés au récit d'une amitié intime.

Nous nous proposons d'abord, dans notre recherche, de présenter les différentes conceptions de l'amitié qui jalonnent notre histoire à partir des textes d'Aristote, de Cicéron, de Montaigne et de Pierre Charron, non seulement pour leur intérêt intrinsèque, mais aussi parce qu'ils constituent les

références fondamentales à l'époque de Sorel. Nous nous concentrerons ensuite sur une analyse des différentes situations d'amitié vécues par le personnage de Francion afin de voir si nous pouvons les rattacher aux diverses définitions dont nous disposons sur l'amitié. Nous vérifierons ainsi notre hypothèse, à savoir si le roman de Sorel présente effectivement, sous le couvert du comique, une critique des conceptions antiques de l'amitié. Enfin, nous pourrions déterminer si l'*Histoire comique de Francion* fait bien état des changements de mentalité de l'époque, riche en bouleversements sociaux.

Chapitre I :

Les conceptions de l'amitié

Ce chapitre consiste en un survol historique des définitions de l'amitié. Il est centré sur les écrits d'Aristote, de Cicéron, de stoïciens et d'épicuriens, puis de Montaigne et de Charron. Cette présentation servira à jeter les bases de l'analyse comparative que nous souhaitons effectuer ultérieurement des situations d'amitié dans le *Francion*.

Aristote et l'amitié

Dans son *Éthique à Nicomaque*, Aristote consacre le livre VIII et le livre IX à l'exposition de sa théorie sur l'amitié, la « philia » en grec. Il y explique que l'amitié se divise en trois types selon l'objet de la relation. L'amitié fondée sur l'utilité se rapporte au profit, aux affaires, à l'utilité immédiate du service donné et reçu. L'amitié basée sur le plaisir repose sur la jouissance retirée par les deux parties à entretenir des liens particuliers. Ces deux types peuvent survenir ensemble ou séparément, selon les situations. La durée de ces amitiés est variable, car les liens entre les parties cessent d'être entretenus lorsque le but de la relation est atteint ou que ce qui était plaisant chez l'autre ne l'est plus. Aristote explique que « ces amitiés ont un caractère accidentel, puisque ce n'est pas en tant ce qu'elle est essentiellement que la personne aimée est aimée, mais en tant qu'elle procure quelque bien ou

quelque plaisir, suivant le cas » [VIII, 3, 1156 a 15]¹. Ces amitiés sont nécessaires à la vie quotidienne, mais ne constituent pas l'amitié ultime. Aristote ajoute que « la parfaite amitié est celle des hommes vertueux » [VIII, 4, 1156 b 5]. Seule l'amitié fondée sur la vertu est une amitié vraie. Comme Aristote l'explique,

ceux qui souhaitent du bien à leurs amis pour l'amour de ces derniers sont des amis par excellence (puisque'ils se comportent ainsi l'un envers l'autre en raison de la propre nature de chacun d'eux, et non par accident) ; aussi leur amitié persiste-t-elle aussi longtemps qu'ils sont eux-mêmes bons, et la vertu est une disposition stable [VIII, 4, 1156 b 10].

Cette amitié est parfaite parce qu'elle a pour source le Bien, qu'il soit recherché en tant que Bien, ou que ce soit l'utilité et le plaisir pour l'autre qui comptent. Par ailleurs, comme le dit Aristote, « le propre des gens vertueux c'est à la fois d'éviter l'erreur pour eux-mêmes et de ne pas la tolérer chez leurs amis » [VIII, 10, 1159 b 5]. L'ami sert de modèle. On voit ici la raison pour laquelle Aristote a fait le choix d'exposer sa théorie sur l'amitié à l'intérieur de l'*Éthique à Nicomaque*. Cette œuvre traite de la conduite juste et morale ainsi que des moyens pour nous conduire vers le Souverain Bien, le Bien en tant que Bien. Le fait que la meilleure sorte d'amitié soit celle qui

¹ Les extraits de l'*Éthique à Nicomaque* seront tous tirés de la traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 1997.

fasse intervenir la vertu n'est donc pas étranger à toute la démarche que présente Aristote pour tenter d'atteindre le Souverain Bien.

Pour Aristote, l'amitié consiste en un « attachement réciproque » [VIII, 3, 1156 a 5]. Cette relation naît d'une bienveillance qui doit être mutuelle et connue par les deux parties [VIII, 2, 1156 a]. En outre, elle ne peut avoir pour cause que la vertu, le plaisir ou l'utilité. Ce sont les conditions d'apparition de l'amitié. Sur la nature de l'amitié, Aristote ajoute qu'« en toute communauté, on trouve, semble-t-il, quelque forme de justice et aussi d'amitié coextensive » [VIII, 11, 1159 b 25]. L'amitié fait partie des réseaux de relations que les hommes entretiennent dans la cité. Ainsi, des compagnons d'armes, des compagnons de navigation ou des associés forment tous des exemples d'amis, bien que ce soit à des degrés divers. Pour Aristote, « [t]outes ces communautés sont donc manifestement des fractions de la communauté politique, et les espèces particulières d'amitiés correspondent aux espèces particulières de communautés » [VIII, 11, 1160 a 25]. L'amitié est un lien social et un lien politique. Les législateurs recherchent la concorde, la bonne entente dans la cité. Or, lorsqu'il y a amitié, on n'a nul besoin de contrats ni de lois. La confiance en son ami suffit, car un ami agit de manière juste et équitable envers ses amis.

Les définitions de l'amitié proposées par Aristote montrent que, pour lui comme pour les gens de son époque, le terme « ami » recouvre plusieurs significations. Ainsi, le prêteur d'argent (notre banquier moderne), le commerçant, le camarade de classe ou de jeu, le compagnon d'armes, le bienfaiteur, de même que les parents et les proches sont tous des amis. Cependant, la situation a changé et le langage s'est transformé avec les époques. De nos jours, nous avons des termes différents de ceux d'alors pour désigner toutes les fonctions nommées ci-dessus. Le terme « ami » est désormais réservé au sens d'ami intime. Il implique un lien affectif très fort. Bien qu'il recouvre encore plusieurs degrés, il n'a plus le sens large que les Grecs lui prêtaient. Pour Aristote, dès qu'un lien social se forme, il est le lieu possible d'une amitié. Si les conditions nécessaires sont présentes, telles que la vertu, le plaisir ou l'utilité, de même qu'une action bienveillante mutuelle, l'amitié se forme. On voit pourquoi la théorie d'Aristote comporte des degrés de l'amitié. Les amitiés de type utilitaire ou plaisant appartiennent au degré le plus bas. Elles sont nécessaires à la vie de tous les jours et au fonctionnement de la cité. C'est pourquoi Aristote effectue un parallèle entre la justice, qui concerne le gouvernement de la cité, et les formes d'amitié. Le lien amical est un lien social. L'amitié vraie est alors placée au degré le plus

élevé parce qu'elle naît de la vertu politique pratiquée entre hommes de bien. Cette amitié n'est pas répandue. Elle est réservée à quelques personnes seulement. Elle forme une sorte d'idéal à atteindre.

Aristote remarque que « la justice ne se manifeste pas de la même manière à l'égard d'un ami, d'un étranger, d'un camarade ou d'un condisciple » [VIII, 14, 1162 a 30]. De la même manière, les règles régissant les relations amicales varient en fonction de l'objet visé et des participants. Le principe à retenir est le suivant : « c'est dans une mise en commun que consiste l'amitié » [VIII, 11, 1159 b 30]. L'intensité et le degré du sentiment amical varie en fonction du nombre et de l'importance des choses partagées.

Mais, si l'objet de la relation influence les relations amicales, la condition sociale le fait également. Aristote divise les relations en deux types, qui dépendent du statut social des personnes engagées dans la relation. En premier lieu, l'amitié peut se vivre dans l'égalité des personnes et l'égalité des rapports. « [L]es deux parties retirent les mêmes avantages l'une de l'autre et se souhaitent réciproquement les mêmes biens, ou encore échangent une chose contre une autre, par exemple plaisir contre profit. » [VIII, 8, 1158 b] Les deux personnes échangent leur affection de manière égale et retirent des

avantages égaux de cette relation. En second lieu, Aristote parle d'un type de relation qui comporte la « supériorité d'une partie sur l'autre » [VIII, 8, 1158 b 10]. Il donne l'exemple des relations entre parents et enfants, entre personnes âgées et plus jeunes et aussi entre les personnes d'autorité et leurs subordonnés. Comme le philosophe l'explique,

chacune de ces personnes a une vertu et une fonction différentes, et différentes sont aussi les raisons qui les font s'aimer : il en résulte une différence dans les attachements et les amitiés. Dès lors il n'y a pas identité dans les avantages que chacune des parties retire de l'autre [VIII, 8, 1158 b 15-20].

La solution à cette situation est de faire des échanges équitables. La règle est de former une relation où l'attachement est *proportionnel* aux avantages reçus. Ainsi, celui qui est plus vertueux que l'autre doit être plus aimé qu'il n'aime. En effet, lorsque « l'affection est fonction du mérite des parties, alors il se produit une sorte d'égalité, égalité qui est considérée comme un caractère propre de l'amitié » [VIII, 9, 1158 b 25].

Cependant, pour éviter les conflits éventuels, surtout dans les types de relations où l'utilité ou le plaisir dominant, Aristote indique une conduite possible. Il s'agit d'établir une convention entre les deux personnes. Une convention morale consiste en une entente à l'amiable. Une convention légale est un contrat, une convention écrite avec des clauses déterminées, dont

l'usage est répandu dans le commerce. Donc, si le type d'échange entre dans la catégorie de l'amitié utilitaire, il est plus avisé d'agir ainsi. En effet, Aristote affirme que dans le type de relation entre personnes inégales, des différends apparaissent fréquemment parce que celle qui s'estime supérieure veut retirer la plus grande part des bienfaits de la relation amicale [VIII, 16, 1163 a 20-25]. Or, comme l'explique Aristote à la suite de cet extrait, l'amitié ne doit pas être traitée et gérée comme une société de capitaux où l'associé qui détient les plus grandes parts doit en retirer le plus de bénéfices, car il ne s'agit alors plus de rapports amicaux. Il faut plutôt comprendre que chacun reçoit la plus grande part des bienfaits. Cette situation est possible parce qu'ils ne reçoivent pas la même chose :

à celui qui l'emporte en mérite on donnera plus d'honneur, et à celui qui a besoin d'assistance plus de profit matériel [...] car la vertu et la bienfaisance ont l'honneur pour récompense, et l'indigence, pour lui venir en aide, a le profit [VIII, 16, 1163 b].

La conduite entre personnes inégales est donc la suivante : « celui qui retire un avantage en argent ou en vertu doit s'acquitter envers l'autre en honneur, payant avec ce qu'il peut » [VIII, 16, 1163 b 10].

La règle d'Aristote se résume ainsi : « [d]ans toutes les amitiés d'espèce différente, c'est la proportionnalité qui établit l'égalité entre les parties et qui préserve l'amitié » [IX, 1, 1163 b 30]. S'il est impossible d'établir une relation égalitaire, il faut alors en construire une qui soit équitable, c'est-à-dire où

l'affection est proportionnelle aux avantages reçus. Cette rétribution est basée sur une mesure commune. Par exemple, dans les échanges commerciaux, c'est la monnaie. Pour l'amitié utile, la rétribution se mesure en avantages reçus. C'est le *receveur* qui fixe le prix parce qu'il est le plus à même d'évaluer la valeur du service reçu. Par contre, dans le cas d'une action bienveillante, il n'y a pas de convention fixant la rémunération. Elle est laissée à la discrétion du bienfaiteur parce que la bonté n'a pas de prix. Aristote ajoute même que « dès lors ce dernier doit rendre à l'autre autant qu'il en a reçu, ou même, ce qui est mieux, davantage » [VIII, 15, 1163 a 20]. Cette règle fait penser à l'adage « les bons comptes font les bons amis ». En outre, Aristote dit que la fixation de la rémunération doit s'effectuer en attribuant à chacun des groupes (parents, frères, camarades et bienfaiteurs) les avantages qui lui sont appropriés et qui sont à sa mesure [IX, 2, 1165 a 15].

Aristote continue sa réflexion sur le fonctionnement de l'amitié dans la section suivante de son *Éthique à Nicomaque*, le livre IX. Le livre VIII établissait les distinctions entre les types d'amitié. Il montrait également le rapprochement que l'on peut effectuer entre les rapports amicaux et la justice lorsque l'amitié est considérée comme un lien social. Le livre IX, lui, est

consacré à diverses considérations sur l'amitié et à d'autres aspects particuliers tels que sa définition, les divers sentiments qui l'accompagnent et ce qui est nécessaire à l'entretien de cette relation.

Sur l'origine et la nature du lien amical, Aristote est précis. On a d'abord besoin d'une communauté de sentiments pour être amis. On n'a qu'à penser au vieil adage « Qui se ressemble, s'assemble ». Aristote définit un ami comme « celui qui passe sa vie avec un autre et qui a les mêmes goûts que lui, ou celui qui partage les joies et les tristesses de son ami » [IX, 4, 1166 a 5]. L'amitié naît également de la confiance. Or, pour que ce lien s'établisse, l'intimité est nécessaire. Donc, la possibilité d'une vie commune est une autre condition. Aristote présente des considérations pratiques basées sur cette condition pour déterminer le nombre nécessaire d'amis. D'abord, « [o]n ne peut pas être un ami pour plusieurs personnes, dans l'amitié parfaite » [VIII, 7, 1158 a 10], car il n'existe pas beaucoup d'hommes bons et on a besoin de temps pour bâtir la confiance nécessaire à l'établissement de l'amitié vraie. Il faut faire l'expérience de l'autre, il faut entrer dans son intimité. Comme cela exige du temps, il y a une limite d'ordre pratique au nombre d'amis de cette sorte. Elle correspond au nombre de personnes pour qui une vie commune est possible [IX, 10, 1171 a]. En outre, ce qui réduit également la

quantité possible d'amis est le critère de la communauté de sentiments. Nos amis doivent être amis les uns envers les autres [IX, 10, 1171 *a*]. Par ailleurs, il y a également une limite naturelle au nombre d'amitiés utiles que l'on peut former à cause de la nécessité de la rétribution. Il est difficile de s'acquitter de services rendus envers beaucoup de gens. Donc, le nombre d'amis de ce type devrait correspondre à nos besoins, sans plus. En résumé, il s'agit de « n'être ni sans amis, ni non plus avec des amis en nombre excessif » [IX, 10, 1170 *b* 20]. Comme Aristote l'affirme, « les amis sont des biens » [VIII, 9, 1159 *a* 5]. On a toujours besoin d'amis, que ce soit dans le bonheur ou dans l'adversité, pour faire le bien, pour le plaisir qu'ils nous procurent et pour le secours qu'ils peuvent nous apporter.

Aristote ajoute aussi qu'un ami « souhaite et fait ce qui est bon en réalité ou lui semble tel, en vue de son ami même ; ou encore, [...] souhaite que son ami ait l'existence et la vie, pour l'amour de son ami même » [IX, 4, 1166 *a*]. Donc, une amitié vraie est désintéressée. En effet, le modèle amical établi auparavant par Aristote au livre VIII stipule que l'« amitié consiste plutôt à aimer qu'à être aimé » [VIII, 9, 1159 *a* 25]. L'ami souhaite le bien, le bonheur de l'autre sans penser à ce que cela peut lui apporter en retour, sauf s'il s'agit d'une amitié de type utilitaire ou plaisante. L'amitié

vraie tire donc son origine d'un acte de bienveillance. Ce sentiment affectif est suscité par une certaine excellence et une certaine valeur morale que l'on retrouve chez l'homme de bien. L'homme vertueux sert de modèle, de source d'inspiration pour son ami. Comme le dit très bien Aristote,

nous devons fuir la perversité de toutes nos forces et essayer d'être d'honnêtes gens : ainsi pourrons-nous à la fois nous comporter en ami avec nous-mêmes et devenir un ami pour un autre [IX, 4, 1166 b 25].

Enfin, un homme de bien va rechercher chez son ami les mêmes qualités vertueuses qu'il possède lui-même, car « l'ami est un autre soi-même » [IX, 4, 1166 a 30].

Cette idée demeure une constante chez les autres penseurs de l'amitié que nous présenterons dans la suite de ce survol historique. Dans son traité *De l'amitié*, Cicéron défend en effet cette idée d'Aristote selon laquelle le véritable ami est le miroir de soi-même. Au XVI^e siècle, Montaigne en fait le fondement de sa pensée sur l'amitié. Pour cet humaniste, l'amitié vraie implique une parfaite communion de l'âme.

La pensée de Cicéron sur l'amitié

Consacré comme le plus grand orateur de son temps, le penseur romain Cicéron a souvent exhorté les hommes politiques à plus d'intégrité dans l'exercice de leur fonction publique. Il rêvait d'une action politique fondée sur la concorde et menée par une alliance des gens de bien². Cicéron est d'ailleurs l'auteur de nombreux traités de philosophie politique sur la conduite juste à adopter dans la recherche du bien commun. Sa réflexion éthique, qui s'inscrit dans la tradition amorcée par les philosophes grecs Platon et Aristote, l'a amené à écrire le *Lélius ou De l'amitié*. Ce traité présente, sous la forme d'un entretien amical, une analyse de la nature et des modes de fonctionnement de l'amitié. Écrit par Cicéron à l'instigation de son grand ami Atticus, cet ouvrage est un éloge de leur amitié.

Cependant, bien que le *Lélius* consiste en une réflexion sur l'amitié, il fait aussi intervenir les différents aspects de la pensée politique de Cicéron, telle qu'exposée dans ses autres traités. Comme Aristote l'avait fait remarquer avant lui dans son *Éthique à Nicomaque* [VIII, 11], les rapports amicaux forment des liens sociaux. L'amitié relève du politique. Il faut bien réaliser que l'amitié à l'époque romaine est différente de l'acception moderne que

² Voir l'introduction à l'édition du *Lélius* utilisée pour notre propos : CICÉRON, *L'Amitié*, traduction de François Combès, introduction et notes de François Prost, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en Poche », 1998, p. XVII.

nous donnons à ce mot, comme l'explique François Prost dans son introduction au *Lélius* :

l'amitié romaine ne se réduit pas au sentiment intime que nous désignons [de nos jours] par ce terme ; au-delà de lui, elle recouvre aussi un certain type de relation sociale qui ordonne en particulier tout un pan de la vie publique : être « amis », c'est aussi [...] être alliés dans l'action publique, les deux dimensions, personnelle et politique, se superposant en un réseau complexe d'affinités, mais aussi de services et de contreparties dans un système où les relations personnelles occupent la place dévolue dans nos systèmes modernes aux idéologies et aux mécanismes des partis.³

Pour Cicéron, comme pour les gens de son époque, les dimensions publique et privée font partie de la définition de l'amitié. Joseph Hellegouarc'h, qui a réalisé une étude du vocabulaire politique latin, nous apprend également que

la structure sociale et constitutionnelle de la cité romaine, en donnant une importance prépondérante au facteur personnel dans les combinaisons de la politique, a contribué à placer au premier rang les préoccupations relatives à la formation des *amicitiae* [amitiés].⁴

La relation amicale remplissait une fonction politique :

l'homme politique, en l'absence de tout parti organisé, n'a pas d'autre ressource pour étendre son influence que de se lier au plus grand nombre de gens possible, qui lui apporteront à leur tour l'appui de ceux qui leur sont attachés.⁵

L'amitié ne se réduit donc pas à une relation qui serait exclusivement de l'ordre du privé. En effet, « Cicéron inscrit l'amitié dans un ordre naturel

³ *Ibid.* p. XXVI.

⁴ HELLEGOUARC'H, Joseph, *Le Vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles Lettres, 1972 [1963], p. 53.

⁵ *Id.*

fondateur du lien social »⁶. Elle « naît d'un premier mouvement du cœur (avec ses dangers, celui de la précipitation et celui de l'aveuglement) et [...] elle se maintient par le respect de l'autre »⁷. Ainsi, l'affection à l'origine de l'amitié crée des liens sociaux. De même, le respect et le soin de l'autre sont deux facettes de la justice, donc de la formation et de la régulation de la société. Cependant, Cicéron restreint tout de même le champ de l'amitié dans la définition qu'il en donne dans le *Lélius*. Les critères sélectionnés limitent naturellement le nombre d'amitiés possibles, comme nous pourrons le voir.

Chez Cicéron, l'amitié se forme par l'association de gens dont les préférences, les goûts et les principes s'accordent [IV, 15]. On retrouve ici l'idée d'Aristote selon laquelle l'amitié se forme par « la reconnaissance en l'autre d'un autre soi-même »⁸. Cette notion d'accord parfait, de consensus, du latin *concensio*, est essentielle à la définition de l'amitié chez Cicéron, ce qui limite cependant les possibilités d'amitié. Dans le *Lélius*, on apprend également que l'amitié est « une entente totale et absolue, accompagnée d'un sentiment d'affection », en latin *benevolentia et caritate concensio* . [VI]

Cicéron ajoute à propos de cette amitié que « le lien tissé par la nature [...] se

⁶ CICÉRON, *L'Amitié*, *op. cit.* p. XXVIII.

⁷ *Ibid.* p. XXX.

⁸ *Idem*

resserre et se réduit au point que l'affection n'y réunit jamais que deux personnes ou guère plus » [V, 20]. Or, cette affection ne pouvant être inspirée que par la vertu, « l'amitié ne peut exister que chez les hommes de bien » [V, 18], les plus vertueux d'entre tous. Chez Aristote aussi, l'amitié vraie n'est possible qu'entre hommes vertueux. Cependant, pour ce dernier, un homme de bien est un sage tel qu'il en existe très peu. Pour Cicéron, l'homme de bien n'a pas cette perfection presque divine. Il possède une sagesse axée sur des considérations pratiques. Comme le dit Cicéron, les hommes de bien sont « [t]ous ceux qui se conduisent, qui vivent de telle façon qu'on leur reconnaît bonne foi, intégrité, sens de l'équité, générosité, qui, sans avoir ni cupidité, ni passion, ni folle hardiesse, possèdent une grande fermeté de caractère » [V, 19]. L'homme de bien agit avec tempérance et justice, deux vertus qui appartiennent au monde du politique, mais qui régissent également les liens de l'amitié, même considérée dans sa plus petite expression, soit l'amitié entre deux personnes. Comme chez Aristote, l'amitié sert de cohésion sociale et engendre la concorde. Cependant, bien qu'on puisse en tirer des considérations pratiques, utiles, il ne s'agit pas de l'amitié fondée sur l'utilité telle que définie par Aristote.

Pour Cicéron, l'amitié rend la vie « vivable » à cause de l'apaisement apporté par des sentiments partagés avec un ami [VI, 22]. De même, l'amitié procure quelqu'un à qui nous confier et avec qui partager succès et échecs, joies et peines. [VI, 22] Enfin, l'ami sert de modèle, car « celui qui a devant les yeux un ami véritable a devant soi comme sa propre image idéale » [VII, 23]. L'amitié ne naît ni de la faiblesse, ni du besoin, ni même de l'espoir de tirer un avantage d'un échange de services. Ces situations peuvent se produire au sein d'une relation amicale, mais n'en sont pas la cause. La véritable origine est un élan naturel qui pousse à la sympathie, en latin *benevolentia*. L'affection est inspirée par une ressemblance de caractères et par l'amour de la vertu. Comme l'amitié est fondée sur la nature, et que la nature ne peut changer, l'amitié est, en principe, éternelle.

Cependant, Cicéron est bien conscient des problèmes soulevés par la pratique de l'amitié. Une difficulté qui peut surgir dans une relation amicale est un conflit entre les devoirs de l'amitié et le devoir de justice. Or, il faut retenir que ce n'est « pas une excuse pour une mauvaise action que d'avoir mal agi pour aider un ami : puisque le lien d'amitié est né de l'estime qu'inspire la vertu, l'amitié ne peut guère subsister si l'on renonce à la vertu » [XI, 37]. La règle consiste à « ne rien demander de honteux, ne pas répondre à

une pareille demande » [XII, 40], ce qui évite les problèmes posés par une demande illégitime.

Pour conserver l'amitié, on a besoin de stabilité. Le choix des amis doit donc s'effectuer selon certains critères. D'abord, il faut « ne laisser l'affection ni s'éveiller trop tôt ni se porter sur des êtres qui ne la méritent pas » [XXI, 78]. En outre, on a besoin de l'épreuve du temps pour connaître la vraie nature de l'autre personne. Cette prudence permet de vérifier la bonne foi, l'honnêteté de l'autre, qui est caractéristique de l'homme de bien. La relation amicale doit se former entre gens de bien qui font preuve de loyauté, d'affection et de bienveillance envers leurs amis. Elle consiste en « une inclination de l'âme accompagnée d'un certain sentiment d'amour, plutôt que le calcul du profit qu'on en retirera » [VIII, 27]. Cicéron ajoute que « ce n'est pas le profit tiré d'un ami, mais son affection même qui nous charme et ce qu'un ami nous procure n'est agréable qu'à la condition qu'il manifeste son attachement en nous le procurant » [XIV, 51]. Ainsi, l'amitié apporte un agrément, « [c]ar rien n'est plus agréable que d'être payé de sa bienveillance, d'échanger dévouements et services » [XIV, 49].

La conduite à adopter en amitié est la suivante : il faut être un homme de bien, puis rechercher quelqu'un de semblable. Ainsi, la sympathie peut

naître entre gens qui pratiquent la justice et l'équité, vertus qui assurent une relation stable. Ensuite, les amis doivent faire preuve de respect l'un envers l'autre en assumant leurs obligations mutuelles et en ne demandant à l'autre que des services conformes à la morale et au droit. [XXII, 82] Enfin, l'ami doit agir avec franchise et être de bon conseil. La flatterie est un défaut, car toute simulation empêche d'apprécier la vérité, donc d'atteindre la vertu. En outre, elle jette des doutes sur l'affection offerte et reçue. Une phrase résume bien la pensée de Cicéron sur l'amitié : « dans l'amitié il n'est rien de feint, rien de simulé : elle n'est que vérité et sincérité » [VIII, 26]. Ainsi, l'amitié est « l'union [...] qui renferme tous les biens que l'homme juge dignes d'être recherchés, honneur, gloire, tranquillité et joie, et dont la présence assure le bonheur et l'absence l'interdit » [XXII, 84].

Reprenons les mots de François Prost dans l'introduction au traité : « le *Lélius* est aussi une consolation intime que l'auteur s'adresse à lui-même [...] un testament spirituel [...] où il confie aussi à la postérité le témoignage de sa propre amitié pour Atticus, derrière les masques empruntés à l'histoire »⁹. En effet, pour exposer sa pensée sur l'amitié, Cicéron a choisi de rapporter un

⁹ CICÉRON, *L'Amitié*, op. cit. p. XXXII.

entretien qui avait eu lieu entre Lélius, ancien consul romain, figure emblématique de la sagesse et de la rectitude politique, et ses deux gendres Fannius et Scévola. Ce dernier était un éminent juriste chez qui Cicéron avait fait son apprentissage. C'est lui qui a rapporté à Cicéron cette réflexion sur l'amitié que Lélius avait faite quelques jours après la mort de son ami Scipion. Ainsi, sous le couvert de cet entretien, Cicéron s'en remet à Lélius, dont l'amitié avec Scipion était célèbre, pour présenter ses idées. Il fait usage d'un argument d'autorité, comme il l'explique ouvertement dans le *Lélius* : « ce genre de propos, mis sous le patronage d'hommes d'autrefois, et d'hommes célèbres, me semble avoir, je ne sais pourquoi, plus de poids » [I, 4]. Par ailleurs, une remarque s'impose au sujet du traité de Cicéron. Le fait qu'il soit présenté sous forme d'un entretien amical donne une valeur presque performative au traité. Cicéron nous dit : « voici l'ouvrage qu'un ami très fidèle a composé pour son ami, sur l'amitié » [I, 5]. Mais, en plus, le traité donne la démonstration de cette amitié qui lie, à un premier degré, Lélius et Scipion puis, à un second, Cicéron et Atticus. Il donne l'amitié en représentation.

En résumé, chez Cicéron, les critères de formation de l'amitié comme la nécessité d'un accord parfait ainsi que la présence d'un sentiment d'affection limitent le nombre de personnes chez qui l'amitié peut éclore. Il en va de même pour la vertu puisqu'elle n'est possible que chez les hommes de bien. Elle est nécessaire à la création du lien amical. Il faut donc faire preuve de prudence dans le choix de ses amis afin de former une amitié durable. Or, il ne faut pas oublier que la prudence est un concept politique. Elle est constituée par les vertus de tempérance et de justice, issues toutes deux du monde du politique. Ainsi, par sa définition même, l'amitié appartient au domaine politique. Cicéron semble hésiter entre une conception intime de l'amitié où l'affinité et l'affection dominent et une conception plus sociale où les relations amicales formées remplissent un rôle utile à la cité. En fait, Cicéron résout cette opposition par un déplacement exemplaire entre le singulier et le multiple. La dimension performative du *Lélius*, le fait que Cicéron l'ait écrit sous la forme d'un entretien amical, a en effet une valeur exemplaire. La relation entre Lélius et Scipion sert de modèle à toutes les relations sociales car, comme nous l'avons vu, l'amitié est au cœur de la formation des liens sociaux. Le cas unique de cette amitié exemplaire peut ainsi s'appliquer aux nombreux autres types de liens, plus larges, qui forment

la société. Cette amitié idéale tire son origine d'une affection réciproque, née de la reconnaissance de la vertu entre hommes de bien. La vertu se définit par un respect de l'autre, un désintéressement, un dévouement, donc par la maîtrise de soi et par l'absence d'égoïsme. Cependant, comme le remarque Jean-Claude Fraisse dans sa thèse sur l'amitié antique, « [e]st-ce à dire que l'amitié ne soit qu'une conséquence, ou un effet secondaire de la vertu, voire un moyen pour l'atteindre, et que cette dernière est la seule fin essentielle ? »¹⁰ La réponse de Cicéron est la suivante : « il en est encore qui voient dans la vertu le souverain bien [...] mais c'est la vertu précisément qui crée l'amitié et la maintient, et sans vertu, toute amitié est impossible » [VI]. Ainsi, « nous devons consacrer nos efforts à la vertu, sans laquelle nous ne pouvons obtenir ni l'amitié ni aucun des biens qu'il faut rechercher » [XXII, 84]. Comme le résume Jean-Claude Fraisse, « c'est plutôt la vertu qui est traitée comme un moyen »¹¹ pour parvenir à l'amitié, au contraire de ce que soutenaient d'autres penseurs antiques. L'idée selon laquelle l'amitié est un moyen pour accéder à la vertu comme souverain bien avait été défendue par Aristote et ensuite par des philosophes épicuriens et stoïciens, comme

¹⁰ FRAISSE, Jean-Claude, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974, p. 407.

¹¹ *Idem*.

nous pourrons maintenant le voir dans la suite de ce chapitre sur les conceptions de l'amitié.

La pensée épicurienne de l'amitié

L'épicurisme est un courant de pensée qui est apparu vers 350 avant Jésus-Christ. Son fondateur, Épicure, a voulu « donner à l'idéal d'amitié une portée pratique, en cherchant à le réaliser selon des règles précises »¹². Il a « conçu l'idée de communautés réunies en vue du seul culte de l'amitié »¹³. C'est pourquoi il a fondé une école à Athènes, qui s'est ensuite fait connaître sous le nom de « Jardin d'Épicure ». Ce lieu, à l'écart de la vie publique, était ouvert à tous, même aux femmes.

Pour Épicure, « toute amitié doit être choisie pour elle-même, mais elle [prend] son commencement de l'utilité » [*Sentence vaticane XXIII*]¹⁴. Mais, il ne s'agit pas là d'un échange mercantile. Jean-Claude Fraisse l'explique ainsi :

C'est donc l'amitié elle-même, et la joie qu'elle donne par l'oubli de soi-même, qui peut, à beaucoup d'égards, apparaître comme le service que nous rendent [...] nos amis. Plutôt que de distinguer un point de départ utilitaire et un achèvement plaisant, peut-être faut-il voir un plaisir plus immédiat, lié à la bienfaisance elle-même, et donc en un sens au fait d'être utile, et un plaisir d'un autre type, révélé

¹² FRAISSE, Jean-Claude, *Philia*, p. 287.

¹³ *Idem*

¹⁴ Traduction de J-C FRAISSE, *Philia*, p. 297.

grâce au précédent, où la bienfaisance effective n'a plus qu'une importance tout à fait secondaire.¹⁵

L'amitié se définit comme une bienfaisance mutuelle née dans l'utilité. C'est le fait d'aider l'autre qui apporte plaisir et bonheur. La confiance en l'utilité de son ami apporte un sentiment de sécurité qui permet une vie tranquille et heureuse.

Épicure était sûrement le plus démocratique des penseurs dans sa vision de l'amitié. Comme l'affirme Jean-Claude Fraisse, « l'épicurisme, en définissant la *philia* par référence au plaisir, c'est-à-dire à notre nature biologique [...] en fait à la fois quelque chose de plus facile à atteindre en tant qu'idéal, et de plus libre à l'égard de la société »¹⁶. L'amitié ainsi décrite « ne suppose ni dons exceptionnels, ni renonciation à une réelle partie de nos désirs qui serait tenue pour inférieure »¹⁷. Elle est donc accessible à tous, au contraire de bien des conceptions de l'amitié que nous étudions, qui réservent l'amitié à une élite qui possède toutes les vertus. La conception épicurienne de l'amitié admet donc un nombre pratiquement illimité d'amis.

¹⁵ FRAISSE, Jean-Claude, *op. cit.* p. 298-299.

¹⁶ *Ibid.* p. 318.

¹⁷ *Ibid.* p. 319.

En résumé, « la vertu étant ce qui nous conduit au bien et le bien consistant, chez Épicure, en le plaisir, l'amitié est un moyen d'accéder à un certain plaisir »¹⁸. L'amitié est un moyen sûr pour atteindre le bonheur. C'est également la croyance d'une autre école philosophique née à la même époque que l'épicurisme, le stoïcisme. Les stoïciens étaient cependant des adversaires farouches des épicuriens. Le fondement de leur morale est à l'opposé de ces derniers. Comme nous venons de le voir, pour les épicuriens, le plaisir constitue la vertu suprême et l'amitié permet d'atteindre ce plaisir. Pour les stoïciens, le souverain bien correspond plutôt à la raison. Attachons-nous maintenant à voir quel rôle vient alors jouer l'amitié dans ce système de pensée plus rationnel.

La pensée stoïcienne de l'amitié

Le stoïcisme a vu le jour à Athènes vers 300 av. J.-C. Cette école philosophique, fondée par Zénon, puis dirigée par ses successeurs Cléanthe et Chrysippe, s'est maintenue jusqu'à l'époque romaine, où elle a attiré, à Rome cette fois, d'autres disciples tels que Panetius et Posidonius puis, dans une certaine mesure, Cicéron. Le stoïcisme a ensuite reculé devant la montée

¹⁸ BANATEANU, Anne, *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction*, Paris, Fribourg, Cerf, Éditions Universitaires de Fribourg, 2001, p. 48.

du christianisme, puis est revenu en force sous la forme d'un néo-stoïcisme qui a fortement influencé des penseurs du XVI^e siècle et du XVII^e siècle comme Montaigne et Descartes.

Les stoïciens fondent leur vie sur l'idéal de la raison. Leur éthique consiste en « la connaissance juste, à la fois théorique et pratique, de ce qu'il faut faire ou ne pas faire »¹⁹. La raison est leur vertu suprême, leur force morale. Ils tentent de supporter les épreuves de la vie avec fermeté et impassibilité. Leur conduite est basée sur les vertus de courage, de prudence, de tempérance et de justice. Pour eux, « vivre en accord, c'est vivre selon l'unique raison et en harmonie »²⁰ avec soi et avec les autres. En effet, les stoïciens croient que « les êtres humains possèdent un instinct naturel de sociabilité qui les pousse à se lier, à s'intéresser les uns aux autres »²¹. L'amitié a ainsi un rôle à jouer. Elle devient « une nécessité de la présence d'autrui pour mon propre accomplissement et pour mon propre bonheur dans une vie conforme à la raison »²². Voici ce que Stobée ajoute au sujet de l'amitié :

¹⁹ FOLLON, Jacques et James McEVOY, *Sagesses de l'amitié. Anthologie de textes philosophiques anciens*, Fribourg, Editions Universitaires de Fribourg, 1997, p. 163.

²⁰ RODIS-LEWIS, Geneviève, *La Morale stoïcienne*, Paris, P.U.F., 1970, p. 26.

²¹ FOLLON et McEVOY, *op. cit.* p. 169.

²² FRAISSE, Jean-Claude, *op. cit.* p. 335.

L'amitié se dit en trois sens : selon le premier, il s'agit d'utilité commune, et c'est relativement à cette dernière que l'on parle d'amis ; mais ils disent que cette amitié ne fait pas partie des biens, parce que rien de bon ne provient de gens qui sont désunis en eux-mêmes. Pour l'amitié conforme à la deuxième signification, qui est un attachement amical à l'égard des voisins, ils disent qu'elle fait partie des biens extérieurs. Quant à l'amitié envers soi-même, et selon laquelle l'ami est ami de ses voisins, ils la présentent comme faisant partie des biens qui concernent l'âme. [STOBÉE, *Eclog. Lib. II*, 94, 21, 21 W]²³

Cette classification reprend les distinctions établies par les stoïciens entre les biens extérieurs, les biens de l'âme et les biens qui ne sont ni l'un ni l'autre. L'amitié envers soi-même consiste à rechercher la vertu pour vivre en accord avec la raison. La vertu est donc un bien de l'âme. L'attachement amical envers ses voisins apporte du plaisir, qui est un bien extérieur. Il n'a pas le même statut que la vertu parce qu'il n'est pas digne d'être recherché pour lui-même. Enfin, l'amitié au sens d'utilité commune n'est ni un bien de l'âme ni un bien extérieur, car cette utilité n'est qu'accessoire. L'utilité est une conséquence de l'amitié et non son fondement. La relation interpersonnelle basée sur l'utilité seule ne peut former une amitié si les personnes ne vivent pas selon les principes de la raison, la vertu ultime pour les stoïciens. Donc, « l'amitié vraie [...] est essentiellement une étroite coopération entre gens qui

²³ Traduction de J-C FRAISSE, *Philia*, p. 349-350.

sont en quête de sagesse »²⁴. Cette conception de l'amitié fondée sur la vertu est aussi nommée « amitié des sages ».

Les stoïciens pensent que l'amitié forme une communauté de vie. Il ne s'agit cependant pas d'un groupe fermé qui vivrait à l'écart de la société. Au contraire, comme l'explique Anne Banateanu dans son ouvrage sur l'amitié stoïcienne, l'amitié des sages a ceci de particulier :

on peut être amis sans vivre ensemble et même sans jamais se rencontrer. Il ne s'agit donc pas nécessairement d'une communauté de vie au sens d'une existence au sein d'une même collectivité, mais plutôt d'une communion, d'un accord quant aux valeurs essentielles de la vie, d'une aspiration commune à la vertu.²⁵

L'amitié naît d'une identité, d'une conformité de pensées. Elle est « un bien ayant pour fin l'honnête et la vertu ; elle est désintéressée et recherchée pour elle-même »²⁶. On peut ajouter que « l'ami est [...] le moyen exclusif pour l'homme d'atteindre la vertu et le bonheur »²⁷. Cependant, la tendance générale est de croire que l'amitié des sages est un modèle idéal, un modèle purement théorique. En effet, si l'amitié n'est possible que chez les sages et que le sage stoïcien est un être extrêmement rare, alors l'amitié peut difficilement exister. À ce problème, Anne Banateanu répond qu'« il est vrai

²⁴ FOLLON et McEVOY, *Sagesses de l'amitié*, p. 204.

²⁵ BANATEANU, Anne, *La théorie stoïcienne de l'amitié*, op. cit. p. 43.

²⁶ *Ibid.* p. 199.

²⁷ *Ibid.* p. 200.

que certains textes stoïciens affirment que l'amitié n'existe que chez les sages. Toutefois [...] cette amitié idéale des sages représente en réalité le modèle de l'amitié véritable fondée sur la vertu.»²⁸ Elle ajoute que « l'amitié reste praticable par tous les hommes désireux de faire un bon usage de leur raison en s'efforçant de pratiquer la vertu. L'amitié des sages [...] est le modèle idéal de l'amitié humaine, à la perfection duquel tend toute relation avec autrui »²⁹. Par ailleurs, l'ami est aussi considéré comme un autre moi. Cette idée, déjà présente chez Aristote, va devenir récurrente chez les penseurs de l'amitié. Seize siècles plus tard, l'humaniste Montaigne va faire de cette affirmation la pierre angulaire de sa pensée sur l'amitié.

Le néo-stoïcisme

Le stoïcisme est donc un courant de pensée philosophique dont l'influence a traversé les époques. La pensée européenne a fortement été marquée par cet idéal de vertu, où règne la volonté de la raison. Cependant, le stoïcisme a subi des transformations au contact du christianisme. Des penseurs chrétiens ont récupéré certains éléments qui pouvaient avoir leur place dans la nouvelle religion. En effet,

²⁸ *Ibid.* p. 201.

²⁹ *Ibid.* p. 202.

les premiers auteurs chrétiens : Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène..., ont préparé l'assimilation de la philosophie antique, tout spécialement du Stoïcisme, au Christianisme. Une des gloires de saint Augustin a été de rassembler les éléments des anciennes doctrines qui pouvaient s'accorder avec la doctrine chrétienne³⁰.

Aux liens de raison, d'égalité et de justice des stoïciens, on a ajouté la charité chrétienne. On assiste alors à un déplacement des concepts stoïciens. L'amour de son prochain remplace désormais la raison comme vertu suprême. De même, « l'idée de la sagesse acquise par la vertu de l'homme fait place à l'idée du salut dispensé par la grâce de Dieu »³¹. Comme l'homme est imparfait et déchu, il « ne doit donc pas se confier à soi et compter sur soi, comme le Stoïcien ; il doit se confier à Dieu et mettre tous ses espoirs en Dieu »³². Ce nouveau stoïcisme présente un amalgame de concepts empruntés tant au christianisme qu'à la pensée stoïcienne antique. Chez les stoïciens, la sagesse peut être atteinte par la juste connaissance des choses qui dépendent de notre volonté. Dans un système de pensée chrétien, il s'agit alors de la « nécessité de consentir aux événements qui ne dépendent pas de nous »³³, de se résigner à son destin, à la volonté de Dieu.

Donc, le néo-stoïcisme permet de faire face aux épreuves de la vie. En temps de troubles, il redonne à l'homme confiance en lui-même, car il

³⁰ BRIDOUX, André, *Le Stoïcisme et son influence*, Paris, Vrin, 1966, p. 195.

³¹ *Ibid.* p. 223.

³² *Ibid.* p. 193.

³³ *Ibid.* p. 196.

« reconnaît à l'homme un pouvoir [...] presque sans limites de s'aider soi-même, par un bon usage de ses pensées et par l'exercice d'une volonté libre »³⁴. En outre,

si le Stoïcisme est une grande doctrine, à laquelle on revient toujours en temps d'épreuves, c'est qu'elle a touché l'homme non seulement au centre de sa nature raisonnable, mais au centre de son existence personnelle par laquelle il est confié à lui-même et tenu de prendre en charge son destin.³⁵

Or, la fin du XVI^e siècle a été une période mouvementée avec les guerres de religion qui ont éclaté avec la montée du protestantisme en France. Il est donc normal d'assister à une résurgence du stoïcisme, chez des auteurs comme Juste Lipse et Guillaume du Vair, à un moment où la société et ses valeurs traditionnelles sont en crise³⁶. Comme c'est la religion catholique qui est remise en question et qu'elle constitue le fondement de la société d'alors, les repères disparaissent et l'homme ne peut plus compter que sur lui-même. Les événements provoquent une réflexion collective. Montaigne, un penseur du XVI^e siècle, écrit durant cette période troublée. En tant qu'humaniste, il est fortement influencé par ses lectures des textes philosophiques de l'Antiquité. En effet, « l'humanisme, c'est à la fois le culte de l'antiquité grecque et romaine, le sentiment de la valeur et de la beauté de la forme prise en elle-

³⁴ *Ibid.* p. 236.

³⁵ *Idem*

³⁶ ZANTA, Léontine, *La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1914, p. 1.

même, c'est enfin le sentiment correspondant de la valeur, de la dignité de la nature et de l'homme comme tels »³⁷. Il faut également ajouter que

l'humanisme se construit sur l'idée d'une mémoire constitutive, fondatrice, seul moyen pour l'homme d'accéder directement à ce qui, pour lui, est essentiel ; dès lors les textes du passé apparaissent comme fondateurs, et la relation entretenue avec eux est au principe de la constitution du moi ; la relation avec les pensées antiques sera essentielle au déchiffrement de l'homme³⁸.

Il n'est donc pas étonnant de voir que les réflexions de Montaigne sont tributaires du stoïcisme, comme nous le verrons dans l'exposé de sa pensée sur l'amitié.

Montaigne et l'amitié

Les *Essais* de Michel de Montaigne sont d'abord publiés en 1580, puis en 1588, après des ajouts et des modifications, et enfin en 1595 après la mort de l'auteur. Dans cette œuvre, qui est originale tant par son titre que par sa forme, Montaigne effectue, sur le mode de l'introspection, une réflexion sur sa conduite, ses valeurs et celles de la société. Cette méditation sur la condition humaine lui est inspirée par ses nombreuses lectures et par son expérience personnelle. Montaigne propose un art de vivre fondé sur la nature humaine, sur ce qui est intrinsèque à l'humain. Ses voyages lui

³⁷ GILSON, Etienne, *Humanisme et Renaissance*, Paris, Vrin, 1983, p. 11.

³⁸ MOREAU, Pierre-François, *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle : le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 14.

montrent la relativité des coutumes et des traditions, ce qui l'amène à conclure que la conduite d'un honnête homme doit se régler sur une sagesse prudente guidée par le bon sens et la tolérance. En ce sens, Montaigne est bien l'héritier du stoïcisme. Comme le dit Pierre Villey dans son ouvrage sur les *Essais*, « s'assimiler l'esprit de la sagesse antique, faire revivre cette sagesse dans l'âme moderne, ce sera justement un des premiers objets de Montaigne dans les *Essais*³⁹ ».

Dans les premières versions de ses écrits, Montaigne valorise la constance, c'est-à-dire se mettre à l'abri des passions et se détacher des affections et occupations du commun des hommes. Selon Pierre Villey, cet idéal de conduite stoïque, inspiré par ses lectures de Sénèque, va cependant être remis en question au fil de la rédaction et des parutions des *Essais*. Montaigne découvre chez le penseur grec Plutarque une morale plus familière, plus accessible et plus simple, un idéal « en contraste avec celui des stoïciens [...] un idéal humain, qui s'accommode à nos inclinations naturelles au lieu de prétendre les briser »⁴⁰. Montaigne se distancie donc peu à peu du stoïcisme pour en arriver à défendre une philosophie de la nature qui préconise d'agir avec tempérance et modération, mais sans ascétisme, dans le

³⁹ VILLEY, Pierre, *Les Essais de Montaigne*, Paris, Librairie Nizet, 1992, p. 22.

⁴⁰ *Ibid.* p. 57.

but de réaliser pleinement notre nature humaine. La vertu suprême devient « l'épanouissement harmonieux de toutes les facultés naturelles »⁴¹. Elle n'est possible qu'accompagnée de plaisir. Ce renversement des valeurs rapproche d'ailleurs Montaigne des épicuriens, pour qui le plaisir constituait le plus grand bien possible. Montaigne n'est pas épicurien pour autant. Il réhabilite seulement les passions que les stoïciens rejetaient au nom de la raison. Montaigne croit en une autonomie de la conscience, guidée par la raison, mais surtout en un art de vivre fondé sur la propre nature humaine, dont font partie les passions, les émotions, les vanités et les voluptés.

Cette compréhension de la pensée de Montaigne est nécessaire pour appréhender sa conception de l'amitié. Dans ses *Essais*, Montaigne valorise son expérience de la vie. Il explique sa démarche en écrivant dans sa préface : « Je veus qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice : car c'est moy que je peins »⁴². Il est donc tout naturel de retrouver exposée dans son œuvre la propre expérience qu'il a faite de l'amitié. Chez Montaigne, les définitions et les réflexions ne sont pas théoriques et idéelles, elles sont ancrées dans l'expérience, soit l'amitié qui le

⁴¹ *Ibid.* p. 130.

⁴² MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, édition conforme au texte de Bordeaux, par Pierre Villey, rééditée sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, Paris, P.U.F., 1978 [1924], livre 1, p. 3.

liait à Étienne de La Boétie. Le livre I, chapitre XXVIII des *Essais* est entièrement consacré à un exposé sur cette amitié. Comme l'indique le titre « De l'amitié », cette section fait état des réflexions de Montaigne à ce sujet. Pour ce dernier, l'amitié est « une chaleur generale et universelle, temperée [...] et égale, une chaleur constante [...] qui n'a rien d'aspre et de poignant » [I, XXVIII, A]⁴³. Montaigne établit cependant une distinction nette entre ce qu'il nomme les amitiés communes et la vraie amitié :

ce que nous appellons ordinairement amis et amitez, ce ne sont qu'accointances et familiaritez nouées par quelque occasion ou commodité, par le moyen de laquelle nos ames s'entretiennent [sont liées]. En l'amitié dequoy je parle [la vraie], elles se meslent et confondent l'une en l'autre, d'un melange si universel, qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes. [I, XXVIII, A]⁴⁴

L'amitié commune désigne donc les types de relations qui forment le tissu social de la société, soit la parenté, la familiarité, l'utilité, l'obligation ou le plaisir. Cette sorte d'amitié est comparable aux amitiés basées sur l'utilité et le plaisir telles que retrouvées chez Aristote. L'amitié parfaite, quant à elle, rappelle la définition donnée par Cicéron dans le *Lélius ou de amicitia*, soit « une entente totale et absolue, accompagnée d'un sentiment d'affection » [VI]. Montaigne se distingue cependant de ses prédécesseurs en poussant encore plus loin l'idée d'amitié parfaite. Pour lui, l'amitié vraie peut

⁴³ *Ibid.* p. 186.

⁴⁴ *Ibid.* p. 188.

se décrire comme une âme en deux corps. C'est une relation fusionnelle, indivisible, car « chacun se donne si entier à son amy, qu'il ne luy reste rien à departir [distribuer] ailleurs » [I, XXVIII, A]⁴⁵. Comme l'explique Montaigne, c'est la « convenance des volontez » [I, XXVIII, A]⁴⁶ libres de toute contrainte ou obligation qui crée la « souveraine et maistresse amitié » [I, XXVIII, B]⁴⁷. Au contraire, « toutes celles que la volupté ou le profit, le besoin publique ou privé forge et nourrit, en sont d'autant moins belles et genereuses [nobles], et d'autant moins amitez, qu'elles meslent autre cause et but et fruit en l'amitié, qu'elle mesme » [I, XXVIII, C]⁴⁸. C'est pourquoi, en amitié, on ne doit pas effectuer un calcul des bienfaits et des services rendus. De plus, cette comptabilité entre amis n'a pas lieu d'être, car « tout estant par effect [en réalité] commun entre eux, volontez, pensemens, jugemens, biens, femmes, enfans, honneur et vie [...] ils ne se peuvent ny prester ny donner rien » [I, XXVIII, A]⁴⁹. En outre, comme l'ami est la même âme en deux corps, il ne peut pas être reconnaissant envers lui-même ! Donc, l'union parfaite entre deux amis « leur faict perdre le sentiment de tels devoirs, et haïr et chasser d'entre eux ces mots de division et de difference : bien faict,

⁴⁵ *Ibid.* p. 191.

⁴⁶ *Ibid.* p. 186.

⁴⁷ *Ibid.* p. 190.

⁴⁸ *Ibid.* p. 184.

⁴⁹ *Ibid.* p. 190.

obligation, reconnoissance, priere, remerciement, et leurs pareils »

[I, XXVIII, A]⁵⁰. Par ailleurs, Montaigne introduit une nouvelle façon de voir

l'échange amical. Il affirme que, dans une relation d'amitié parfaite, si

l'un pouvoit donner à l'autre, ce seroit celuy qui recevroit le bien-fait, qui obligerait son compagnon. Car cherchant l'un et l'autre, plus que toute autre chose, de s'entre-bienfaire, celuy qui en preste la matiere et l'occasion est celuy-là qui faict le liberal, donnant ce contentement à son amy, d'effectuer en son endroit ce qu'il désire le plus. [I, XXVIII, A]⁵¹

Montaigne inverse donc le fonctionnement du mode de rétribution amical.

C'est le bienfaiteur, la personne qui se voit donner l'occasion d'aider son ami,

qui devient redevable envers ce dernier et non celui qui reçoit le service.

En résumé, chez Montaigne, l'amitié prend deux formes : L'amitié vraie et l'amitié commune. La première est une parfaite communion entre deux êtres. Cette entente totale et absolue implique une relation amicale exclusive, à la différence des autres conceptions de l'amitié étudiées jusqu'à présent. Ce type d'amitié est donc très rare. Il est à distinguer des amitiés communes, qui sont ordinaires et coutumières. Ces dernières relèvent du besoin, de l'utilité et du plaisir. Elles font intervenir un certain calcul des services échangés. Dans l'amitié parfaite présentée par Montaigne, il n'y a pas de tels comptes puisqu'ils la ravaleraient au rang des amitiés communes. En

⁵⁰ *Id.*

⁵¹ *Id.*

outre, le rôle de l'obligé, de celui qui est redevable d'un bienfait, est renversé dans l'amitié vraie. Le bienfaiteur devient l'obligé parce qu'il a pu aider son ami, parce que son ami lui a donné l'occasion de faire son devoir d'amitié.

Après cet examen de la pensée de Montaigne, on peut voir qu'elle est inspirée par les théories antiques d'Aristote, de Cicéron et des stoïciens. À l'instar de Cicéron, les réflexions de Montaigne sur l'amitié sont fondées sur sa propre expérience affective. Cependant, Montaigne se focalise, encore plus que les autres penseurs étudiés, sur une relation amicale totalement exclusive. Toute sa pensée est cristallisée sur cette nouvelle façon de définir, et surtout d'expérimenter, l'amitié. Elle se vit dans une fusion des âmes, dans un accord parfait qui exclut toute autre relation à cause du don total de soi exigé. Les autres types de liens qui relèvent de l'amitié, mais qui n'aspirent pas à cette communion des êtres, sont classés dans les amitiés communes, plus ordinaires et plus courantes, ce qui les rapproche des « amitiés vulgaires » de Cicéron. Pour Montaigne cependant, l'amitié vraie, l'amitié parfaite, est complètement différente des définitions qu'en avaient données Aristote et Cicéron. Elle consiste en la construction d'un lien fort exclusif. L'enjeu politique de l'amitié est écarté au profit du sentiment affectif, du lien intériorisé, de l'intimité de la relation. Chez Montaigne, on assiste donc au

déplacement de la signification de l'amitié. Ses *Essais* sont un point tournant dans la réflexion que nous avons engagée sur l'amitié. L'amitié antique possédait un sens large qui incluait les relations entre clients, familiers, parents, compagnons et amis intimes. Montaigne restreint le champ de l'amitié à une relation intime et exclusive, fondée sur l'affection que se portent deux êtres en dehors de tout calcul de rétribution des bienfaits. Cette amitié parfaite, la seule véritable amitié, apporte donc joie et bonheur aux personnes engagées dans cette relation amicale affective qui joint deux âmes ensemble. Ainsi, en parlant de son ami La Boétie, Montaigne dit : « si je compare tout le reste de ma vie [...] aux quatre années qu'il m'a été donné de jouir de la douce compagnie et société de ce personnage, ce n'est que fumée, ce n'est qu'une nuit obscure et ennuyeuse » [I, XXVIII, A]⁵². Montaigne retire donc l'amitié de la sphère publique pour l'amener dans celle du privé. Cette nouvelle manière de penser l'amitié préfigure la problématique qui sera courante au XVII^e siècle, la séparation du public et du privé. Cette réflexion sur la détermination de ce qui relève de l'intime ou du politique, mise de l'avant par Montaigne, annonce les ouvrages de nombreux penseurs et moralistes du XVII^e siècle, comme Pierre Charron, ou d'écrivains,

⁵² *Ibid.* p. 193.

comme Charles Sorel, qui réfléchiront à cette question qui est cruciale pour la pensée sur l'amitié.

Charron et l'amitié

Le chanoine Pierre Charron est un penseur qui a fortement marqué le XVII^e siècle. Son œuvre majeure, *De la sagesse*, publiée en 1601, est d'abord bien reçue par le public cultivé. Tout le monde la lit. Inspirée par les *Essais* de Montaigne et imprégnée de la pensée néo-stoïcienne, elle présente une pensée de la conduite humaine fondée sur le rationalisme et la philosophie antique, en dehors des considérations mondaines et religieuses. Ce faisant, Charron élabore une sagesse humaine qui ne dépend pas de la religion chrétienne, ce qui choque évidemment les autorités religieuses. Il bouleverse l'ordre établi en promouvant une morale philosophique séparée de la religion. Cette libre pensée sera vertement critiquée par certains détracteurs et le traité *De la sagesse* sera mis à l'Index en 1606. Un fait contribue à donner à Charron, un penseur chrétien, cette réputation d'anti-religieux. Attirés par la sagesse proposée par Charron, les libertins s'emparent de son œuvre et en font leur manifeste, ce qui provoque le scandale. Mais qu'ont-ils trouvé dans la pensée de Charron pour alimenter leur réflexion ? La réponse est signifiante, non

seulement pour la compréhension des mentalités au XVII^e siècle, mais aussi pour la question de l'amitié.

Charron présente une sagesse qui contient des thèmes chers à la pensée libertine. Il fait l'apologie du doute, de la remise en question des idées reçues comme universelles. Il montre ainsi la puissance de la coutume qui, selon lui, s'est substituée au droit naturel, à la nature humaine et à la raison. De même, il enlève au christianisme son caractère absolu et universel en le mettant au même rang que les traditions et les coutumes. Comme l'explique Tullio Gregory dans son ouvrage *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*,

c'est justement cette insistance sur la dichotomie entre [...] raison et liberté philosophique d'un côté, religion et dogmatisme de l'autre qui permet de mieux comprendre la position de Charron : alors qu'il soustrait la religion à la réflexion rationnelle [...] il l'assimile à la *coutume* et fait de la religion – avec ses doctrines et ses rites – un produit des traditions avec ce que cela comporte de mystique, d'arbitraire et d'irrationnel voire d'imposture.⁵³

Charron laïcise la morale en la détachant de la sphère du divin, du sacré. On voit pourquoi la pensée de Charron a été récupérée par les libertins. En outre, Charron contribue au débat naissant, au XVII^e siècle, sur la séparation des choses qui relèvent de l'ordre public et de celles qui relèvent de l'ordre privé.

⁵³ GREGORY, Tullio, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, P.U.F., 2000, p. 123.

Selon sa morale, il faut distinguer notre comportement extérieur ou politique, de notre comportement intérieur ou éthique. Le premier est fondé sur la coutume, le second, sur la raison. Pour Charron, il ne s'agit pas d'une double morale. L'adhésion apparente aux valeurs de la société, à ses normes, dans le comportement extérieur répond à des considérations pratiques et non éthiques. Elle permet la conservation des États, qui reposent sur la religion et la coutume. Par ailleurs, le bien, la vertu suprême, consiste en l'autonomie de la raison. Le sage vit donc, dans sa conscience personnelle, en accord avec la raison, mais adopte extérieurement le comportement exigé par la coutume.

Cette conception morale fondée sur la séparation des comportements public et privé influence directement la vision de Charron sur l'amitié. Il fait donc une distinction nette entre les amitiés communes, qui relèvent plutôt de la sphère publique, et l'amitié intime, qui relève du privé. Il reprend ainsi la définition de Montaigne, qui sépare l'amitié parfaite de l'amitié commune.

Voici comment Charron définit l'amitié commune : elle est

une flamme sacrée allumée en nos poitrines, premièrement par nature, & a montré sa première ardeur entre le mary & la femme, les parens, les enfans, les freres & sœurs ; & puis se refroidissant a esté rallumée par art & invention des alliances, compagnies, frairies, colleges & communautéz. (III, VII) ⁵⁴

⁵⁴ CHARRON, Pierre, « De la sagesse », dans *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 68. Les citations renverront toutes à cette édition qui reprend celle de J. Villery, Paris, 1635. Chacun des trois livres de la *Sagesse* possède sa propre pagination.

La parfaite amitié, quant à elle, est une « confusion de deux ames, tres-libre, pleine & universelle » (III, VII)⁵⁵. Comme le dit Charron, « la commune s'acquiert, se bastit & se dresse par tant de diverses occasions & occurrences utiles, délectables [...] [et] la parfaite par la seule, vraye et vive vertu reciproquement bien connuë » (III, VII)⁵⁶. En outre, « la commune peut estre avec & entre plusieurs, la parfaite avec un seul, qui est un autre soy mesme, & ainsi entre deux seulement, qui ne font qu'un » (III, VII)⁵⁷. Dans cette citation, on retrouve l'idée de Montaigne selon laquelle la vraie amitié suppose une communion telle que les deux amis n'en font plus qu'un. Ils sont une âme en deux corps. De même, Charron suit Montaigne sur le nombre d'amis possible. L'amitié intime est une relation totalement exclusive entre deux personnes seulement alors qu'en amitié commune, on peut avoir plusieurs amis. Ces liens d'amitié peuvent d'ailleurs se nouer et se défaire au gré des situations et des besoins. De son côté, l'amitié parfaite est immuable.

À propos des bienfaits et obligations de l'amitié, Charron reprend mot à mot certains passages des *Essais* de Montaigne. Ainsi, en amitié parfaite, les deux amis ne peuvent rien se donner parce qu'ils sont la même personne, idée qu'avait défendue Montaigne au Livre I, chapitre XXVIII. De même,

⁵⁵ *Ibid.* p. 74.

⁵⁶ *Ibid.* p. 71.

⁵⁷ *Idem.*

Charron réitère la thèse de Montaigne selon laquelle l'auteur d'un bienfait envers un ami est l'obligé de celui-ci, et non l'inverse, parce que l'ami lui a donné l'occasion de faire ce bienfait, donc de remplir son devoir d'amitié. Charron se distingue cependant de Montaigne dans sa perception du rôle de l'amitié. Il dit qu'il « ne faut penser que l'amitié ne soit utile & plaisante qu'en privé, & pour les particuliers, car encore l'est-elle plus au public, c'est la vraie mere nourrice de la société humaine, conservatrice des Etats & polices » (III, VII)⁵⁸. Les deux sortes d'amitié, intime et publique, participent à la création de liens qui assurent la cohésion sociale. Ce rôle politique de l'amitié avait d'ailleurs été défini par Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* (VIII, 11), comme nous l'avons vu au tout début de cette exploration des différentes conceptions de l'amitié.

Par conséquent, il est manifeste que la pensée de Pierre Charron sur l'amitié est héritière de la réflexion de Montaigne à ce sujet. Charron reprend la division de l'amitié en amitié parfaite et amitié commune. Cependant, à la différence de Montaigne, il réhabilite le rôle des amitiés communes en montrant leur nécessité pour la société. Le rôle public de l'amitié commune et

⁵⁸ *Ibid.* p. 68.

le rôle privé de l'amitié parfaite s'inscrivent dans le projet de morale élaboré par Charron. Comme l'explique Tullio Gregory,

c'est justement en réponse au système inquisitorial, à la censure, qu'est théorisée la légitimité d'une double morale publique et privée, la première faite pour les gens, farce ou masque, la seconde pour soi seul, libre, intérieure et singulière.⁵⁹

Cette morale à la fois apparente et réelle va être récupérée par les libertins, qui revendiquent le droit à la libre pensée. Cette idée de masque à porter en public suppose d'ailleurs une gestion complexe de l'être et du paraître, qui devient problématique en ce début de XVII^e siècle si riche en bouleversements sociaux. Son importance se manifesterà dans l'analyse que nous allons maintenant effectuer des situations d'amitié dans l'*Histoire comique de Francion* de Charles Sorel.

⁵⁹ GREGORY, Tullio, *op. cit.* p. 109.

Chapitre II :

L'amitié commune, vouée à l'échec ?

La présentation des différentes conceptions classiques de l'amitié a permis jusqu'à présent de mieux cerner l'évolution de la définition de l'amitié et du rôle qu'elle remplit au sein de la société. Ce cadre théorique étant posé, nous pouvons maintenant aborder le cœur de notre projet de recherche, soit la question de l'amitié dans *l'Histoire comique de Francion* de Charles Sorel. Ce chapitre-ci et le suivant seront consacrés à l'analyse des diverses situations d'amitié vécues par le héros du roman, Francion. Nous comparerons ces représentations d'amitié aux définitions étudiées au chapitre précédent afin de voir dans quelle mesure elles correspondent. Ainsi, nous pourrions vérifier notre hypothèse de recherche selon laquelle Sorel effectuerait, par l'entremise de son personnage éponyme, une critique déguisée des conceptions antiques de l'amitié.

Le chapitre II porte sur les exemples, trouvés dans le roman, d'amitié de type social, que Montaigne nomme « amitié commune ou ordinaire ». Il s'agit de tous les types de liens amicaux qui entrent sous la catégorie de l'utile ou du plaisir, comme définis par Aristote et Cicéron. Nous réservons au chapitre III l'analyse de la présence, dans le roman, de l'amitié de type intime, qui correspondrait à l'amitié vraie des Anciens ou à l'amitié parfaite de Montaigne.

Les emplois du terme « ami »

Pour étudier les concordances entre certains passages du roman et les théories de l'amitié, nous allons d'abord nous pencher sur l'emploi du terme « ami » dans le *Francion*. En effet, l'analyse du champ lexical montre que les divers regroupements de ce terme annoncent les conceptions représentées dans le roman. En premier lieu, ce mot est souvent utilisé dans le sens de réseau social. On le retrouve alors sous la forme de l'expression « un ____ de mes amis ». Cette formulation exprime l'idée de relation, de fréquentation, ce qui est un critère minimal nécessaire à la formation d'un lien amical dans les conceptions antiques. Elle désigne aussi l'action de faire appel à son réseau de contacts dans un but précis, utile, comme pour obtenir un service ou simplement impressionner son interlocuteur par le statut social de ses amis. Ainsi, quand Francion fait le récit de ses aventures au collège, il raconte qu'ayant dérobé une bouteille de vin à Hortensius, son précepteur, il est ensuite allé partager son butin chez « un escolier de ville de [ses] amis » (p. 197)⁶⁰. Cette personne n'est pas nommée ou décrite. C'est le fait qu'elle fasse partie du cercle des amis de Francion qui est important. Il en va

⁶⁰ SOREL, Charles, *Histoire comique de Francion*, texte établi, présenté et annoté par Yves Giraud, Paris, Flammarion, 1979. Édition de 1623 (Livres I à VII) avec variantes de 1626 en annexe. Sauf indication contraire, les citations du *Francion* renvoient à cette édition.

de même pour d'autres situations dans le roman.⁶¹ Cette utilisation du terme « ami » inclut les relations formées entre les parents, les familiers, les collègues, les clients ou tout autre groupe avec qui on établit un lien de confiance. Ces réseaux amicaux, en assurant la cohésion sociale, correspondent à la définition antique de l'amitié et à l'amitié commune de Montaigne.

En second lieu, dans le regroupement des occurrences du terme « ami », une catégorie s'impose, celle de la fausse amitié. En effet, les personnages font parfois preuve d'hypocrisie dans leurs déclarations d'amitié. Ils créent un lien artificiel dans un but égoïste. Cette fausse amitié est alors profitable pour la personne qui confère à l'autre le titre d'ami. Cette appellation introduit un faux conseil, une flatterie ou une fausse consolation et peut servir à se mettre dans les bonnes grâces d'un autre personnage dont l'utilité pourrait être grande.⁶² Par exemple, lorsque Francion assiste à une conversation de salon entre deux courtisans, l'hypocrisie des interlocuteurs est manifeste. En effet, bien que le premier courtisan paraisse donner un bon

⁶¹ Par exemple, il est raconté que Francion, dans l'espoir de rencontrer son amoureuse, Diane, va à la messe avec « un gentilhomme de [ses] amys » (p. 247) ou encore que le seigneur Clérante demande à « un Conseiller de ses amis » (p. 297) de venir le retrouver chez lui.

Pour cet emploi du terme « ami » au sens de réseau social, voir aussi pages 83, 103, 119, 167, 171, 177, 199, 207, 244, 254, 257, 259, 282, 297, 305, 306, 307, 311, 315 et 316.

⁶² Pour d'autres exemples de fausse amitié, voir également pages 178, 256, 289 et 290.

conseil à l'autre à cause de l'emploi de l'expression « je vous le dy en amy » (p. 256), Francion, de même que le lecteur, ne sont pas dupes des réelles intentions du personnage, la flatterie. Or, un autre élément vient renforcer l'importance de cette idée de fausse amitié fondée sur l'hypocrisie : la toute première occurrence, dans le *Francion*, du terme « ami » est, en fait, un exemple de fausse amitié. En effet, il s'agit de l'épisode de l'apparition du diable à Valentin, le concierge d'un château. Après une invocation faite par Valentin, le diable lui apparaît, ce qui l'effraie. Pour le calmer, le diable lui dit alors : « Valentin, je suis ton amy, [...] n'ayes aucune crainte » (p. 55). Le diable cherche à rassurer Valentin. Pour établir un lien de confiance, il lui dit être son ami. Or, l'amitié et la confiance ne sont possibles que si les personnes concernées se veulent une bienveillance réciproque et le diable est le maître du mal ! Le fait que la première mention du terme « ami » dans le roman soit cette situation d'hypocrisie, de fausse amitié, n'est pas anodin. En effet, cette ironie de l'auteur pourrait constituer une clé pour comprendre le roman. Sorel laisse entendre que les apparences sont trompeuses et que les déclarations d'amitié peuvent servir de façade à toutes sortes d'intentions, bonnes ou mauvaises, égoïstes ou altruistes. Pour ne pas être dupe, il importe de réfléchir à ce qui constitue la réelle amitié.

En troisième lieu, certaines occurrences du terme « ami » sont employées dans un but précis, mais sans que ce dernier soit aux dépens de la personne à qui est conféré le titre d'ami. Comme les intervenants veulent quand même le bien de l'autre, il s'agit d'amitié, mais dans un sens utilitaire. Ainsi, dans le roman, des personnages vont tenter d'amadouer et de calmer d'autres personnes en les appelant leurs amis.⁶³ Par exemple, alors que Francion est blessé, il s'adresse à des passants en leur demandant : « secourez moy, mes amis » (p. 70) dans le but de les amadouer pour obtenir leur aide. Le fait de parler d'amitié semble inciter les inconnus à la confiance. Ailleurs, le précepteur Hortentius, en s'adressant à un vieil homme qui s'impatiente de ne pas avoir été payé, lui dit : « Hé mon amy » (p. 204) dans l'espoir de l'amadouer et de faire cesser ses plaintes. Le directeur du collège fait de même (p. 204) afin de pacifier le musicien. Cet emploi du terme « ami » remplit donc une fonction utile, soit de pacifier et d'amadouer des inconnus. Par conséquent, bien que l'utilisation du terme « ami » réponde à un but utile, nous avons ici les prémisses de la formation d'une réelle amitié. Cependant, pour Montaigne, l'utilité avilit l'amitié. Elle la ravale au rang des amitiés ordinaires. Au contraire, chez Aristote, l'utilité est un des fondements de

⁶³ Voir aussi pages 94, 130, 210, 212 et 308.

l'amitié, sans toutefois être suffisante pour créer une amitié vraie, qui nécessite la présence supplémentaire de plaisir et de vertu.

En quatrième lieu, le terme « ami » peut être employé au sens d'amitié sincère. En effet, dans le chapitre I, le curé vient secourir Valentin, l'intendant du château où a voulu s'introduire Francion, qui est ligoté à un arbre. Cette aide apportée est déjà en soi une preuve d'amitié, mais elle est renforcée par ce que le curé dit en s'adressant à Valentin : « Est-ce donc vous, Monsieur, mon cher amy ? » (p. 73) Ailleurs, un poète s'adresse ainsi à Francion au sujet du style de ses poèmes : « je vous diray en amy ce qui m'en semblera, et possible serez vous bien aise d'avoir ma conference » (p. 236). C'est un devoir d'amitié, de même qu'une preuve d'amitié sincère, que de donner des conseils et d'effectuer de douces corrections. Enfin, un ancien ami du collègue que Francion revoit lui témoigne son amitié par une marque d'affection (il l'embrasse) et en l'appelant « mon cher amy » (p. 248).⁶⁴ Donc, ces exemples semblent bien appartenir à la définition donnée par Aristote de l'amitié vraie, de même qu'à celle de Cicéron, chez qui l'amitié ne peut exister qu'entre hommes de bien. Par contre, pour se trouver en présence de l'amitié parfaite de Montaigne, il manque encore certains critères comme l'exaltation des

⁶⁴ Pour d'autres exemples de cet emploi du terme « ami », voir p. 236 et p. 316 ; pour le terme « amitié », voir pages 106, 241 et 253.

sentiments amicaux, la bienveillance mutuelle, la communion des âmes ou encore l'exclusivité de la relation amicale.

En dernier lieu, Charles Sorel utilise le mot « ami » au sens d'amant. Cet emploi correspond à l'usage au XVII^e siècle. Par contre, sachant que le *Francion* est une histoire comique où l'auteur se permet de nombreuses critiques ironiques face à son époque, il est intéressant d'analyser l'intervention d'un terme propre à l'amitié dans le domaine de l'amour. D'abord, il faut comprendre que le *Francion* constitue une sorte d'anti-roman. Sorel y effectue une critique déguisée des valeurs et des traditions médiévales encore présentes à son époque. En effet, bien qu'à cause des nombreux périples de son héros, le *Francion* ressemble aux romans à grand déploiement hérités du Moyen Âge, où dominait l'errance chevaleresque, son propos l'en écarte. Au lieu d'être un valeureux et vertueux chevalier, le héros prouve sa vaillance par son ingéniosité, son audace, ses traits d'esprit et par des exploits sexuels ! Avec sa tonalité comique, ses farces et ses bouffonneries, de même que ses propos assez crus et parfois vulgaires, Sorel s'élève aussi contre le genre de romans sentimentaux alors en vogue, soit les histoires d'amours pastorales, qui ont un caractère assez naïf. Cependant, ce type platonique de représentation amoureuse n'est pas nouveau. Il est hérité de la tradition

courtoise médiévale. L'amant courtois idéalise sa Dame. Il vit un amour inaccessible, souvent non consommé. Dans le *Francion*, c'est tout le contraire. L'auteur manifeste son ironie face à la tradition courtoise par le fait que les personnages vivent des relations où le désir l'emporte sur les sentiments amoureux. Il oppose la chasteté et la luxure. En effet, Sorel s'amuse à associer, sous forme d'antithèse, le vocabulaire relevant de relations platoniques d'amitié et d'amour courtois à des situations où règne l'amour charnel. Ainsi, pour parler à Francion de la relation charnelle qui la liait à un autre homme, Agathe, un personnage secondaire, dit : « Nous ne demeurâmes guères à forger ensemble les liens d'une amitié lubrique » (p. 102). Ici, on peut même parler d'oxymore tant l'opposition est forte, car l'amitié, par définition, implique l'absence de désir et d'union charnelle. Or, dans cet extrait, ce terme est appliqué à une relation fondée sur la luxure. Un autre exemple éloquent d'ironie manifestée par l'auteur se produit lorsqu'un des personnages se propose, « par amitié fraternelle » (p. 130), d'entretenir une liaison charnelle avec Agathe. L'ajout du terme « fraternelle » renforce l'idée de relation platonique contenue dans le sens du mot « amitié ». Or, l'intention du personnage est totalement lubrique, d'où l'ironie marquée. Ailleurs, pour décrire une nouvelle liaison avec un homme, Agathe se dit « entièrement

disposée à contracter avec luy une parfaite amitié » (p. 110).⁶⁵ On retrouve ici l'expression de Montaigne pour la forme la plus pure et la plus rare de l'amitié. Or, elle est ironiquement employée pour décrire un lien social qui va éventuellement se transformer en liaison amoureuse, puis charnelle, donc une relation impure et commune, entachée de concupiscence. En somme, toutes ces oppositions entre amitié et amour, entre relations platoniques et charnelles, créent un effet ironique. En effet, l'emploi par Sorel d'un vocabulaire emprunté à l'amour courtois crée un effet d'autant plus comique quand l'on sait que ces termes servent à désigner, dans le *Francion*, des amants qui vivent une relation d'amour charnel, d'amour libertin. Par conséquent, l'emploi des termes « amis » et « amitié » au sens d'amant participe à l'effort de critique initié par Sorel sur les limites de l'amitié.

Après avoir montré que les différentes occurrences du terme « ami » peuvent être regroupées en catégories qui annoncent les conceptions de l'amitié présentes dans le *Francion*, il serait maintenant intéressant d'effectuer une analyse plus approfondie de certains épisodes du roman. Ainsi, nous pourrions faire ressortir les correspondances avec les éléments de définition de l'amitié donnés au chapitre I afin de voir comment Sorel met en

⁶⁵ Voir aussi pages 63, 85, 216 et 303.

représentation les différentes conceptions de l'amitié. Nous espérons ainsi déterminer dans quelle mesure l'auteur rejette, récupère et transpose cette pensée antique de l'amitié et la place qu'il laisse à la nouvelle représentation de l'amitié célébrée par Montaigne, l'amitié intime.

Les réseaux sociaux d'amitié : une critique

Dans le *Francion*, l'amitié pose problème. Les personnages, Francion le premier, éprouvent de nombreux échecs dans leurs tentatives de nouer des amitiés. À travers ces relations entre personnages, Sorel semble mettre en scène les conceptions antiques de l'amitié pour en exposer les limites. L'auteur se livre ainsi à une certaine critique de cet ancien modèle d'amitié basé sur de larges réseaux sociaux incluant toutes sortes de liens étrangers à la conception moderne de l'amitié, tels ceux de clientélisme, d'alliance ou de parenté. Cette critique est particulièrement manifeste dans certains épisodes. Par exemple, le collège, la cour et le salon privé sont trois lieux où Francion s'attend à former des liens d'amitié ou, à tout le moins, à être en présence de ce type de relation, notamment parce que le collège est un haut lieu de savoir, parce que la cour recèle un grand nombre de gentilshommes et parce que le salon est un endroit où sont réunies la finesse d'esprit et la plus exquise

courtoisie. L'amitié devrait normalement y fleurir en raison de la possibilité d'y rencontrer de nouveaux alliés, de nouvelles connaissances qui pourraient rendre des services ou encore grâce à la présence d'hommes vertueux qui répandraient le bien.

Ainsi, examinons d'abord les passages du roman racontant les années de Francion au collège afin de repérer des éléments caractéristiques de l'amitié antique. Par exemple, il est écrit qu'avec l'aide d'un écolier, Francion vole un pâté dans l'étude de son précepteur, Hortensius. Il partage ensuite son larcin avec son compagnon. (p. 174) Il fait de même à une autre reprise, dérobant cette fois une bouteille de vin qu'il partage avec un ami. (p. 197). Or, le partage est essentiel à la formation d'une amitié. La bienveillance réciproque des amis les uns envers les autres fait qu'ils donnent sans compter, comme le veut la conception cicéronienne de l'amitié. Plus loin dans le roman, pour éviter une punition, un écolier se réfugie chez un ami. (p. 177) En lui portant ainsi secours, cette personne remplit un devoir d'amitié, celui d'assistance. Ailleurs, Francion donne un exemple de partage entre les écoliers : « tous ensemble ne pouvant avoir chez nostre maistre de quoy manger, nous fismes venir quelque chose de la ville que nous achetasmes de nostre argent » (p. 177) Cette mise en commun de l'argent, dont la

signification sera analysée lors d'une seconde occurrence plus importante dans le roman, n'est d'ailleurs pas sans rappeler le partage total des ressources qui avait cours chez les épicuriens. D'autres éléments de définition de l'amitié, comme la solidarité et l'approbation des pairs, sont également manifestes, comme lorsque Francion est applaudi par l'ensemble des élèves pour un beau trait d'esprit. (p. 178) Par conséquent, ces épisodes des années de Francion au collège permettent de relever des exemples de partage, de secours, de solidarité et d'entraide, qui sont bien caractéristiques des relations amicales antiques.

Les années au collège sont marquées par la faim, la pauvreté et les privations. Cet état oblige Francion à faire preuve d'ingéniosité pour survivre. Il noue des connaissances, se fait des alliés et se constitue un réseau de personnes dont l'utilité pourrait lui être grande. Ces éléments en soi appartiennent bien à la définition antique de l'amitié. Chez Aristote, l'utilité et le besoin peuvent donner naissance à l'amitié, de même que chez Cicéron, pour qui l'amitié inclut toutes sortes de rapports sociaux fondés sur le besoin, l'émulation, le plaisir, le conseil ou l'assistance. Cependant, pouvons-nous affirmer que, dans ces exemples, nous sommes véritablement en présence d'amitié ? Malgré ce relevé de principes fondamentaux appartenant aux

définitions de l'amitié, il semble que non. Un examen plus approfondi révèle que les liens formés au collège sont seulement des alliances de circonstance. Ce sont des amitiés temporaires dans une lutte féroce pour la survie et les honneurs. Chacun poursuit égoïstement son propre profit⁶⁶, une attitude incompatible avec la bienveillance et le désintéressement associés à l'amitié. D'ailleurs, cette attitude est encore visible lorsque Francion revoit d'anciens camarades de collège quelques années plus tard. Ces derniers sont affables en privé et froids en public, selon l'utilité qu'ils retirent ou non de la fréquentation de Francion, et plusieurs font même semblant de ne pas le reconnaître. (p. 227) Donc, les années au collège comportent des situations où certaines caractéristiques de l'amitié sont présentes, mais cette amitié n'est jamais complètement réalisée. Elle en emprunte seulement les apparences. C'est au moyen de ces deux degrés de lecture que Sorel effectue sa critique des conceptions antiques de l'amitié. Il met ces dernières en représentation et en montre les limites dans la société du XVII^e siècle.

Ce procédé est également manifeste à d'autres reprises dans le roman. Examinons le second lieu où l'amitié devrait normalement être possible, le salon privé. En raison de la présence d'hommes de Lettres, de gentilshommes

⁶⁶ Pour un autre exemple, voir aussi les pages 196 à 204 où Hortensius invite des amis à sa demeure. Leur amitié se révèle peu sincère, car ils s'amusent alors aux dépens d'Hortensius et se moquent de lui tout en profitant de ses largesses peu coutumières.

et de courtisans, l'on peut s'attendre à voir se former des liens amicaux au sein de tous ces brillants esprits et de ce raffinement des conversations courtoises. Cependant, lorsque Francion se rend pour la première fois dans un tel salon, il est profondément étonné de la sottise et de la vanité qu'il y trouve. Par exemple, en écoutant une conversation entre deux courtisans qui revêt toutes les apparences de l'amitié, Francion s'aperçoit rapidement qu'il ne s'agit là que de flatterie trompeuse. Pour mieux comprendre cette affirmation, voyons le détail de la conversation. Le premier courtisan s'adresse ainsi à l'autre : « Quel jugement faites vous de mon habit [...] ? Mon tailleur n'entend il pas bien les modes ? c'est un homme d'esprit [...] mais que direz vous de mon chapeau ? ceste forme vous plaist elle ? » (p. 255) L'autre courtisan lui répond : « je trouve tout ce que vous avez extremement parfait ; tant plus je vous contemple, tant plus je suis ravy d'admiration » (p. 256). Plus loin, il ajoute ce conseil à propos du chapeau : « les bords sont un peu trop grands ; faites en rogner, je suis vostre Conseiller d'Estat en ceste affaire, je vous le dy en amy, ce n'est pas pour vous despriser (mépriser) ; je sçay bien que vous avez assez d'autres rares vertus, car vous avez des bottes les mieulx faites du monde » (p. 256). L'autre lui dit alors en l'embrassant : « Le plus cher de tous mes amys [...] vous me donnez des

loüanges que vous meritez mieux que moy : l'on sçait que vos braves qualitez vous font cherir de la Majesté Reale » (p. 256). Donc, on voit bien que certaines marques d'amitié sont réunies dans ce passage, comme le doux conseil, les compliments, la louange des vertus, l'emploi de l'expression « le plus cher de tous mes amys » et un geste d'affection (un des courtisans baise l'autre à la joue). Cependant, il est évident qu'il ne s'agit pas là de véritable amitié, mais plutôt d'une fausse amitié proférée afin de flatter et de plaire. En effet, le ton ironique employé dans cet extrait nous donne un indice de cette lecture. À cela s'ajoute une tonalité comique manifeste par le mélange des registres : les vertus, qui relèvent de l'esprit, du divin, sont étroitement associées aux habits portés, qui relèvent du commun, avec une insistance sur le chapeau et les bottes, donc encore sur la dichotomie entre le haut et le bas. Ce procédé a pour effet de railler les propos échangés par les courtisans et de jeter le doute sur la sincérité des compliments échangés. On voit donc ici à l'œuvre la critique effectuée par Sorel des apparences trompeuses qui peuvent rendre impossible toute amitié.

Néanmoins, il est intéressant de noter qu'au XVII^e siècle, la relation entre vertu et habillement n'est pas nécessairement une relation d'opposition. Dans le glossaire fourni par Yves Giraud dans son édition du *Francion*, sous

le terme « brave », il est écrit : « bien vêtu, élégant, de belle allure, galant, hardi » et sous le terme « braverie » : « beaux habits, dépense vestimentaire ».⁶⁷ De même, dans le *Dictionnaire de l'Académie française*, on peut voir deux sens au terme « brave » : « fort vaillant » et « vestu, paré de beaux habits » alors que « braverie » signifie « magnificence d'habits ».⁶⁸ En outre, dans le dictionnaire de Furetière, on donne aussi comme définition à « braverie », « dépence en habits ». On retrouve également, au terme « brave », le sens premier d'« homme courageux, déterminé » et le nouveau sens qui désigne « une personne bien vestuë ».⁶⁹ Ainsi, lorsque dans l'extrait cité plus tôt, un des courtisans complimente l'autre en lui disant qu'il est brave parce qu'il est vêtu avec goût, il respecte le vocabulaire de son époque. L'ironie réside alors dans une opposition plus large, entre l'ancien et le nouveau sens du terme « brave ». En effet, au Moyen Âge, la bravoure était l'essence même d'un chevalier. Elle définissait toutes ses actions. Comme l'explique l'historien Ellery Schalk dans son étude du concept de noblesse, « pour être noble, il fallait se battre »⁷⁰. Être brave signifiait faire preuve de courage et d'honneur au combat. L'identité et la réputation d'un chevalier

⁶⁷ Yves Giraud, « glossaire » dans SOREL, *op. cit.* p. 434.

⁶⁸ *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, J. B. Coignard, 1694, p. 128.

⁶⁹ FURETIÈRE, Antoine, *Le dictionnaire universel*, Paris, S. N. L.-Le Robert, 1978.

⁷⁰ SCHALK, Ellery, *L'épée et le sang. Une histoire du concept de noblesse (vers 1500-vers 1650)*, Paris, Champ Vallon, 1996, p. 13.

reposaient sur ces vertus, qu'il défendait de sa vie. Au XVII^e siècle, on assiste à un déplacement du sens du terme « brave ». La bravade remplace la bravoure. On ne châtie plus la félonie, l'absence des vertus, à coups d'épées. On cherche à éradiquer un nouveau fléau, la sottise et la pédanterie, par un nouveau moyen, la force des mots. L'ironie, la moquerie et la raillerie deviennent alors utiles pour critiquer les gens qui succombent à ce « mal » ou qui tentent de paraître autre chose que ce qu'ils sont. C'est également le projet que s'est donné Sorel dans sa préface au *Francion* : « Jamais je n'eusse fait veoir ceste piece, sans le desir que j'ay de monstrier aux hommes les vices auxquels ils se laissent insensiblement emporter »⁷¹. Son héros, Francion, se fait le héraut et le champion de ces nouvelles générosité et bravoure, un idéal de comportement hérité, comme nous l'avons vu, du Moyen-Âge, mais maintenant transformé par les changements de mentalité en ce début du XVII^e siècle. C'est que la générosité semble valider de plus en plus les comportements sociaux, et particulièrement ceux de la noblesse, qui est en redéfinition d'identité. Ainsi, des écrivains de cette période en font le sujet de leurs écrits, comme Descartes, dans son *Traité des Passions* ou encore Molière, dont la pièce *Le Cid* est supposée présenter un idéal de générosité.

⁷¹ SOREL, Charles, *op. cit.* « Advertissement d'importance aux lecteurs », p. 45.

Nous aurons d'ailleurs l'occasion d'étudier ces vertus en détail plus loin dans notre recherche, dans l'épisode de la compagnie des Braves et Généreux, un groupe fondé par Francion au cours de ses aventures. Donc, la bravoure apparaît plutôt dans la hardiesse et dans la galanterie. Les apparences, l'habillement, annoncent l'état, la condition sociale. Les plus braves, au lieu d'être les plus valeureux au combat, sont désormais également ceux qui appartiennent à la classe sociale la plus élevée, donc qui sont les mieux vêtus. Plus tardivement, Pascal fait justement état de ce processus dans ses *Pensées*, au fragment 88 :

Être brave n'est pas trop vain, car c'est montrer qu'un grand nombre de gens travaillent pour soi, c'est montrer par ses cheveux qu'on a un valet de chambre, un parfumeur, etc., par son rabat, le fil, le passement, etc. Or ce n'est pas une simple superficie, ni un simple harnais d'avoir plusieurs bras. Plus on a de bras, plus on est fort. Être brave, c'est montrer sa force.⁷²

En résumé, dans la conversation entre les deux courtisans, on voit donc encore à l'œuvre la critique effectuée par Sorel des anciens modèles de l'amitié et, du même coup, de la société de cour du XVII^e siècle où règnent en maîtres l'hypocrisie, la flatterie et les apparences trompeuses. D'ailleurs, c'est seulement l'édition la plus tardive du Francion, celle de 1633, qui comporte des épisodes qui mettent l'amitié en représentation dans ce lieu particulier.

⁷² PASCAL, Blaise, *Pensées*, dans *Œuvres complètes*, édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, p. 569.

Or, ces relations sont des échecs. Par exemple, Francion, qui assiste au ballet donné par le roi, renie un ami parce qu'il est gêné de l'apparence de ce dernier, qui suscite la risée, et ne souhaite donc pas lui être associé. (p. 260)⁷³

Plus loin, Francion cherche à s'attirer la faveur et l'amitié d'un seigneur en lui dédiant ses écrits, mais sans succès.⁷⁴ Donc, encore une fois, Sorel montre les problèmes d'une amitié fondée uniquement sur un réseau social, comme c'était le cas dans les conceptions antiques. Le grand nombre de personnes impliquées augmente la possibilité de forger une relation avec une personne indigne de cette amitié à cause de son égoïsme ou de son hypocrisie. Sorel a bien illustré ce risque dans les épisodes que nous avons analysés. L'amitié qui y est présentée est seulement apparente. Elle ne résiste pas à une lecture attentive, qui permet alors de révéler l'ampleur de l'entreprise critique amorcée par Sorel pour montrer les limites des conceptions antiques de l'amitié. Cependant, le travail de Sorel ne se termine pas là. Dans le *Francion*, il nous montre que certains éléments de ces anciennes définitions de l'amitié peuvent être conservés, qu'il ne faut pas tout rejeter. Il tente par ailleurs de

⁷³ SOREL, Charles, *Histoire comique de Francion*, texte présenté par Fausta Garavini, établi par Anne Schoysman et annoté par Anna Lia Franchetti, Paris, Callimard, 1996. Édition de 1633 (Livres I à XII).

⁷⁴ *Ibid.* p. 265

nous faire réaliser que certains types de relations offrent la possibilité de créer des liens amicaux.

Les réseaux sociaux d'amitié : les possibles

Dans la série des aventures (et des mésaventures) de Francion en amitié, un autre épisode mérite notre attention. Peu après avoir terminé ses années au collège, Francion éprouve le désir d'apprendre à écrire de la poésie à la mode du temps. En se rendant à une librairie pour se procurer un livre sur ce sujet, Francion fait la rencontre d'un groupe de poètes. (p. 236) Un de ces derniers lui offre alors son aide en ces termes : « je vous diray en amy ce qui m'en semblera, et possible serez vous bien aise d'avoir ma conference : car il n'y en a pas trois dans Paris qui se puissent vanter de sçavoir mieux juger d'un vers que moy » (p. 236). Méfiant, Francion refuse, notamment à cause de la vantardise de son interlocuteur, mais surtout à cause de l'apparence négligée du poète, décrit comme « un grand jeune homme maigre et pasle » aux « yeulx esgarez », « mal vestu » et à la « façon toute extraordinaire ». (p. 236) Après le départ du jeune homme, le libraire confirme la réputation d'excellence de ce dernier et propose à Francion de soumettre ses poèmes à la critique du cercle de poètes, ce qu'il accepte. Il s'ensuit alors un échange intellectuel où Francion apprend tout ce qu'il

souhaite savoir de la poésie, d'abord de manière anonyme, puis par l'entremise de discussions en compagnie des poètes.

Francion réussit donc à former une amitié littéraire fondée sur le partage d'idées et sur le goût commun pour la poésie. Rendre service, offrir un conseil ou effectuer une douce correction sont autant de devoirs amicaux que remplissent les poètes, comme lorsque l'un de ceux-ci propose à Francion de le conseiller « en amy » (p. 236). L'offre des poètes de guider Francion dans sa rédaction démontre aussi une volonté de bienveillance et d'entraide, qui évoque le type d'amitié présenté par Cicéron dans son *Lélius*. Par ailleurs, Francion souligne que les poètes « avoient quelque chose de meilleur en eux que le vulgaire, et principalement en ce qu'ils ne [le] prisoient pas moins pour [le] voir mal accommodé [habillé] » (p. 241). Ils ne se fient donc pas à l'apparence ou au statut social, mais plutôt à la richesse de l'esprit. Cette égalité dans l'amitié, de même que la valorisation d'intérêts intellectuels et esthétiques plutôt que de considérations basement utiles, nous rapproche d'ailleurs encore de l'amitié cicéronienne. En outre, le fait que Francion soit accueilli dans le cercle des poètes, c'est-à-dire au sein d'une communauté, n'est pas sans rappeler l'amitié épicurienne, également fondée sur un plaisir partagé, vécu en communauté. De plus, chez les épicuriens, le lien amical

peut naître de l'utilité, comme cela a été le cas pour Francion, qui a recherché la fréquentation des poètes dans le but d'apprendre leur art.

Cependant, l'amitié littéraire forgée entre Francion et le groupe de poètes ne fait pas long feu. En effet, une série de gestes et de paroles de Francion indique une remise en question de cette relation. D'abord, le fait que Francion profite anonymement des conseils des poètes, sans rien donner en retour, mine la relation dès le départ, car la réciprocité est nécessaire à l'amitié. Ensuite, Francion désire de moins en moins la fréquentation du cercle à cause des nombreux défauts qu'il impute à ses membres. Par exemple, il leur reproche de ne pas être de haute naissance et de posséder très peu de créativité. (p. 238) En outre, il les qualifie de « gens les plus presumptueux de la terre » (p. 242). C'est que Francion, fort de l'assurance de son bon goût, souhaite maintenant se distancier du cercle de poètes, qu'il trouve désormais trop pédant et trop centré sur lui-même. Francion ajoute même : « c'étoient les plus fantasques et les plus inconstans du monde. Rien n'est plus fresle qu'estoit leur amitié » (p. 241). Cette affirmation s'explique par le fait qu'il découvre rapidement l'hypocrisie des poètes, louangeant sa poésie en sa présence, mais médisant de lui en son absence. (p. 241) C'est pour toutes ces raisons que Francion cesse de les fréquenter, mettant ainsi fin

à leur relation prétendument amicale. En outre, ce qui brise la relation est une conséquence naturelle de sa formation, puisqu'elle repose sur l'utilité et le plaisir. Dès que Francion obtient ce qu'il désire des poètes, soit la connaissance de la bonne poésie, et dès que leur compagnie cesse d'être agréable, l'amitié s'éteint.

En somme, bien qu'elle soit fragile et qu'elle connaisse une fin prématurée, cette relation vécue par Francion appartient au registre amical. Elle possède bien certains défauts mais, à l'instar des amitiés antiques, elle montre tout de même ce qu'une amitié fondée sur l'utilité, le goût commun et le plaisir partagé peut apporter. Pourtant, malgré les indéniables correspondances avec les théories étudiées, on s'aperçoit dès le départ que les liens entretenus par Francion avec les poètes ne constituent pas une véritable amitié. On doit même plutôt dire qu'il s'agit d'une fausse amitié. La relation emprunte la forme d'une amitié, mais en apparence seulement. C'est pourquoi chacun des intervenants ne semble que chercher égoïstement profit ou gloire personnelle et que personne ne tient l'autre en grande estime après quelque temps passé ensemble. En fait, sous les louanges, les conseils et les douces corrections se cachent la flatterie et l'hypocrisie, les pires ennemies de l'amitié, qui exige franchise et honnêteté. Les paroles échangées ne sont que

de vains mots, vides de sens dans une relation qui se donne l'apparence de l'amitié, sans l'être vraiment. D'ailleurs, il est intéressant de remarquer que l'édition de 1626, de même que celle de 1633 du *Francion*, comportent un ajout qui va en ce sens. Francion quitte le cercle des poètes, mais conserve la compagnie du premier poète qu'il a rencontré, Musidore, parce qu'il le trouve agréable.⁷⁵ Le lien amical va cependant se défaire parce que Francion est jaloux du succès de son ami⁷⁶ et continue désormais de le fréquenter seulement pour rire et se moquer de lui.⁷⁷ La relation qui avait débuté sur les bases amicales de l'utilité et du plaisir, se révèle être fausse à cause de l'hypocrisie de Francion, qui flatte Musidore et lui témoigne une amitié en apparence seulement et ce, uniquement pour son plaisir personnel.

Par conséquent, l'épisode consacré à une amitié littéraire entre Francion et les poètes montre les limites de ce type d'amitié antique, fondé uniquement sur l'utilité et le plaisir, de même que les conséquences néfastes que peuvent produire la flatterie et l'hypocrisie sur une relation amicale. Ce qui manque à la relation de Francion avec les poètes pour former un lien durable est une certaine part de respect, d'admiration, d'émulation voire

⁷⁵ SOREL, Charles, édition de Fausta Garavini, *op. cit.*, p. 251.

⁷⁶ *Ibid.* p. 253.

⁷⁷ *Ibid.* p. 254-256.

d'affection entre les intervenants. De même, l'absence de franchise de la part de Francion et des poètes empêche la formation d'une véritable amitié. Selon ce que nous avons présenté de la pensée d'Aristote, de Cicéron et même de Montaigne, l'ingrédient essentiel pour rendre une telle amitié possible est la vertu. Or, c'est justement ce que Francion reproche aux poètes, l'absence chez eux de valeurs morales élevées : « ils ne s'enflammoient point de generosité, et ne partoit d'eux aucune action recommandable. » (p. 242) C'est pourquoi il ne s'agit pas d'une coïncidence si le prochain épisode d'amitié que nous allons étudier raconte les aventures de Francion au sein d'un groupe qui se nomme la « compagnie des Braves et Généreux », les valeurs mêmes qui manquaient au groupe de poètes. Par ailleurs, on peut également tirer une leçon plus profonde de l'épisode des poètes. Dans la description peu flatteuse que Sorel effectue des poètes, qui nous semblent des profiteurs, des hypocrites et de ridicules pédants, on peut voir à l'œuvre l'ironie de l'auteur face à ses confrères. Il ne faut pas oublier que le milieu des Lettres est en pleine effervescence à l'époque de Sorel. Il est en train de se constituer, de se définir. Donc, il ne faut pas oublier la portée critique du roman de Sorel. En outre, le fait que l'intermédiaire entre Francion et les poètes soit un libraire n'est pas anodin. La figure du libraire prend de plus en plus d'importance

dans le développement du marché littéraire, car le commerce des livres est crucial pour l'établissement d'une société des Lettres. Nous aurons d'ailleurs l'occasion d'étudier d'autres références à la notion de commerce dans l'épisode qui suit du récit de la vie de Francion.

Après le résultat mitigé obtenu de la fréquentation des poètes, et surtout, après qu'il soit sorti de l'indigence et ait pu mieux s'habiller selon son statut de noble, Francion acquiert « une infinité de cognoissances, de jeunes hommes de toutes sortes de qualitez, comme de nobles, de fils de Justiciers, de fils de Financiers et de Marchands » (p. 249). Il propose ensuite « à cinq ou six des plus grands, de faire une compagnie la plus grande qu'[ils] pourr[aient] » composée « de personnes toutes braves et ennemies de la sottise et de l'ignorance ». (p. 250) Francion ajoute : « et n'importoit pas d'estre fils de Marchand, ny de Financier, pourveu que l'on blamast le trafic [commerce] et les Finances. Nous ne regardions point à la race, nous ne regardions qu'au merite. » (p. 250) C'est ainsi que naît la Compagnie des Braves et Généreux. Dans le projet du groupe, on voit à l'œuvre le changement de mentalité qui avait lieu en ce début du XVII^e siècle. Le vice n'est plus l'absence de vertus. Il est désormais relié au paraître, à

l'habillement et au statut social. Il n'est plus châtié à coups d'épée, comme le faisaient les chevaliers de jadis, mais plutôt à coups de mots. Le grand ennemi de l'esprit, du bon goût mondain, c'est désormais la sottise et l'ignorance, c'est-à-dire la prétention de se vêtir de manière noble alors qu'on ne l'est pas, de paraître autre chose que ce que l'on est, surtout venant de la part des marchands et autres bourgeois. La bande de Francion se promet donc de « mespriser les ames viles de tant de faquins qui sont dans Paris, et qui croient estre quelque chose à cause de leurs richesses ou de leurs ridicules Offices. » (p. 250) Pour fonctionner, la compagnie se dote de lois, comme « de porter tous de l'honneur à un que l'on esliroit pour Chef de toute la bande [...], de s'entrescourir aux querelles, aux amours, et aux autres affaires » (p. 250) En outre, le groupe est solidaire, ce qui lui donne une grande force, tout en lui assurant une certaine protection, comme on peut le voir dans le passage suivant :

Nous n'attaquions pas seulement le vice à coups de langue ; le plus souvent nous mettions nos espées en usage, et chargions sans mercy ceux qui nous avoient offencez ; malaisément nous eust on pû rendre le change, car nous allions toujours six à six, et quelquefois tous ensemble. (p. 252)

La renommée de la bande de Francion fait d'ailleurs en sorte que les « plus grands Seigneurs mesmes, sont bien ayse d'avoir [leur] amitié, quand ils désirent punir de leur propre mouvement quelqu'un qui les a offencez, et

[les] prient de chastier son vice comme il fault » (p. 253). La compagnie des Braves et Généreux se met donc au service des Grands afin de châtier à leur place. Cette action correspond à une forme de clientélisme à l'antique où l'ami est un allié qui défend les intérêts de l'autre, bien que, dans ce cas-ci, cette forme d'amitié soit détournée à des fins personnelles.

Dans son article intitulé « Amitié et générosité dans *L'Astrée* d'Honoré d'Urfé et *Francion* de Charles Sorel », Éric Méchoulan note, à propos des liens qui forment la Compagnie des Braves et Généreux : « l'amitié est ici réseau d'alliances, faisant usage de sa force collective pour asseoir la prééminence de valeurs et de statuts nobles. »⁷⁸ En effet, Méchoulan explique que « la générosité revendiquée par la compagnie d'amis épouse les revendications nobiliaires »⁷⁹, car la libéralité est le propre d'un noble, qui ne doit pas se préoccuper de considérations monétaires. De même, la libéralité rend possible l'amitié car celle-ci « suppose des réciprocités et des dons que l'avarice entrave d'office »⁸⁰.

Les liens formés entre les membres de la compagnie sont ainsi des liens d'amitié. Le code de valeur et de comportement de la bande correspond aux

⁷⁸ MÉCHOULAN, Éric, « Amitié et générosité dans *L'Astrée* d'Honoré d'Urfé et *Francion* de Charles Sorel », *Tangence*, n° 66 (été 2001), p. 32.

⁷⁹ *Ibid.* p. 33.

⁸⁰ *Idem*

théories de l'amitié que nous avons étudiées, et plus particulièrement à la pensée de Cicéron, par la valorisation du mérite comme vertu, par l'entraide et le secours et par l'égalité des divers membres du groupe malgré leur statut social différent. La compagnie est, en outre, rassemblée par un projet commun et divertissant, qui rappelle l'amitié chez les épicuriens, vécue dans le plaisir partagé en communauté. L'épisode de la Compagnie des Braves et Généreux constitue également un exemple d'amitié utile, au sens où l'entendait Aristote, à cause des avantages qu'apporte le fait d'être membre du groupe, comme la protection, l'entraide, le partage des ressources pécuniaires et matérielles, de même qu'un certain profit monétaire, résultat de la libéralité des autres amis. En effet, comme le rappelle Méchoulan, « l'amitié fonctionne aussi aux paiements de retour, aux obligations respectées, aux dons remboursés. Avoir *beaucoup d'amis* permet à la fois reconnaissance sociale et solidarités acquises »⁸¹, comme le montre l'amitié des grands seigneurs envers la compagnie, qui se met en retour à leur service.

Après cette analyse de l'amitié présente au sein de la Compagnie des Braves et Généreux, on peut être tenté de déclarer cette amitié vertueuse ou parfaite à cause des valeurs de bravoure et de générosité que professent la

⁸¹ *Idem*

bande. On se rappellera que chez les Anciens, l'amitié vraie n'est possible qu'entre hommes de bien. Or, comme nous venons de l'expliquer, ces valeurs tant prisées subissent une modification de sens. Désormais, au XVII^e siècle, la bravoure sert aussi à décrire une basse réalité, l'habillement. En effet, nous avons vu précédemment comment les valeurs médiévales traditionnelles, comme le courage et la bravoure au combat, qui avaient survécu dans les mœurs jusqu'à ce moment, ont subi une transformation. Être brave n'a plus la même signification qu'alors. À l'époque de Francion, il s'agit autant de parure que de mérite. La bravoure se mesure désormais à la richesse du vêtement et à d'autres manifestations d'éclat, comme le duel. Ce sont tous des signes auxquels on reconnaît désormais la noblesse. On peut donc croire que Sorel a voulu être ironique dans le choix du nom de la bande de Francion afin de marquer ce déplacement de sens, qui est important pour comprendre les différentes situations d'amitié dans le roman.

Ainsi, malgré les apparences de vertu que professe la bande, ses membres s'adonnent plutôt à la débauche, à la dépense et à la galanterie (p. 253), des occupations normales pour ces riches jeunes hommes célibataires. C'est pourquoi Éric Méchoulan fait le rapprochement entre la bande de Francion et les confréries de jeunesse qui avaient cours à cette

époque⁸², usant de leur pouvoir pour se faire justice et réparer une contravention à un ordre social, que ce soit sous la forme de charivaris ou, comme le fait la compagnie de Francion, de ridiculisations publiques.

La présence d'un autre facteur pose problème dans ce type d'amitié formé au sein de la bande des Généreux. Il s'agit des références marquées au commerce. Un passage illustre bien cette idée. Francion et sa bande rencontrent un fils de marchand d'étoffe qui est vêtu plus richement que ne l'autorise son état. Francion se moque alors de lui en ces termes : « Mes braves, voicy la principale boutique du Sire Huistache [...] Dieu me sauve, s'il n'y a pas mis sa plus belle estoffe à l'estallage » (p. 251). Donc, non seulement la description que fait Francion du jeune homme le présente comme une sorte de panneau publicitaire, mais elle établit également une présence de mercantilisme dans un passage où Francion raconte une aventure d'amitié avec ses compagnons. Par ailleurs, selon les dires de Francion, son groupe est un modèle idéal d'amitié, mais lorsque l'on étudie en détail son fonctionnement interne, on remarque qu'il repose sur des considérations monétaires. Ainsi, les membres du groupe doivent verser des amendes, « ausquelles on condamnoit ceux qui tomboient en quelque faute, que l'on

⁸² *Ibid.* p. 32.

leur avoit defendu de commettre » (p. 250). De même, Francion raconte : « il y avoit en nos Loix, que nos belles paroles, et nos remarquables actions debvoient estre recompensées » (p. 252). Donc, les références monétaires sont manifestes. Enfin, dans l'épisode des Braves et Généreux, on remarque la présence sous-jacente d'un champ lexical du commerce qui marque profondément les rapports entre les membres du groupe. Par exemple, on peut lire les termes « emboursois », « despendre », « amendes », « pecunieux », « prodigues », « bourses », « recepte » et « argent ». (p. 250) On retrouve aussi les mots « profit », « traite » et « prix ». (p. 261) Le fait que la compagnie des Braves et Généreux soit régie par des lois monétaires pose problème. L'amitié est une relation qui suppose une rétribution, mais pas seulement de cet ordre là. Le fonctionnement de la bande dénature l'amitié. Chacun cherche hypocritement son profit personnel au lieu du bien-être de son ami. Ainsi, Francion raconte : « j'avois fait semblant de cherir [certains membres du groupe], à cause du profit que j'en tirois » (p. 261). Cette recherche égoïste de gloire et de richesse finit par détruire l'amitié qui régnait au sein des Braves et Généreux. Suite à cet échec dans sa tentative de former une relation amicale durable, Francion prend alors « en horreur le commerce des hommes » (p. 253). Cette expression est importante, car elle adjoint deux

idées très différentes. Comme l'explique Éric Méchoulan, c'est « au XVI^e siècle que le terme de commerce prend son sens de relation sociale »⁸³. Au départ, ce sens est péjoratif, mais il devient rapidement d'usage courant à un point tel que Montaigne, dans ses *Essais*, l'utilise constamment.⁸⁴

Donc, les références marquées au commerce dans l'épisode des Braves et Généreux marquent un effet de distanciation par rapport aux théories antiques de l'amitié. Sorel effectue bien une récupération de certains aspects des amitiés antiques, comme les alliances et la forme de clientélisme qu'adoptent la bande de Francion. Cependant, ce groupe est rapidement confronté aux limites de ces types d'amitiés où il est facile de rechercher uniquement son profit personnel. La raison fondamentale de l'échec de la compagnie réside surtout dans ce que ces amitiés antiques ne peuvent procurer : une affection exclusive. Depuis la célébration effectuée par Montaigne de l'amitié intime, les amitiés antiques sont dévaluées. Elles se font reléguer au rang des amitiés communes. Ce que le roman de Sorel semble montrer est le passage, au XVII^e siècle, d'une ancienne conception de l'amitié, plus utilitaire et plus sociale, à une amitié plus intime et plus affective, comme nous pourrons le voir dans la suite de notre recherche.

⁸³ MÉCHOULAN, Éric, *Le corps imprimé, essai sur le silence en littérature*, Montréal, Les Éditions Balzac, 1999, p. 23.

⁸⁴ *Ibidem*

Chapitre III :

L'amitié intime, un nouveau modèle amical

Alors que le chapitre premier a permis de présenter les principales conceptions de l'amitié qui ont jalonné les époques et dont nous avons besoin pour notre recherche, le chapitre II a donné l'occasion d'explorer en détail ces différents modèles amicaux tels qu'ils sont représentés par Sorel dans son roman. À travers les différentes aventures vécues par Francion, nous avons pu voir comment l'auteur, par des effets comiques et une ironie marquée, se distancie peu à peu des conceptions antiques de l'amitié. Le dernier épisode que nous avons analysé est celui de la compagnie des Braves et Généreux, où Francion a forgé des liens d'amitié avec des personnes qui étaient rassemblées dans un but commun, soit de vivre les divers plaisirs que leur procure leur jeunesse tout en défendant un idéal plus noble, combattre la sottise et l'ignorance. Comme nous l'avons expliqué, malgré cet objectif concerté et un code de conduite imposé à la bande, l'amitié ainsi forgée n'a pas duré. Des tensions internes inhérentes à la constitution d'un groupe aussi étendu, aux origines et aux intérêts aussi divers, ont eu tôt fait de provoquer la séparation des compagnons. Cependant, un autre facteur a également accéléré la dissolution du groupe. Il s'agit d'une rencontre entre Francion et un seigneur de la cour nommé Clérante. Cet événement est décisif pour Francion qui, découvrant un nouveau plaisir dans ce que lui apporte cette

nouvelle connaissance, délaisse peu à peu ses anciens compagnons, qui ont perdu le charme des débuts de la compagnie et chez qui il ne trouve désormais plus d'intérêts communs.

Cette amitié formée entre Clérante et Francion peut être associée à un nouveau modèle amical mis de l'avant par Montaigne au XVI^e siècle, l'amitié intime. Dans l'Antiquité, Cicéron avait été le premier à présenter l'idée d'une amitié parfaite et vertueuse qui ne peut exister qu'entre un nombre très restreint de personnes, des hommes de bien. Il est ainsi le prédécesseur de Montaigne pour cet aspect électif et intime de l'amitié. Les types d'amitié hérités de l'Antiquité, fondés sur l'utilité, le plaisir ou la vertu, ont encore leur place dans le tissu social, mais Montaigne les relègue au rang d'amitiés communes, car toute comptabilité des services donnés et rendus ne fait pas partie de ce qui constitue la vraie amitié. Ce qu'il préconise est une amitié où la relation devient exclusive et fusionnelle, où les protagonistes s'élèvent au-dessus du système traditionnel de rétribution pour ne devenir qu'un. [I, XXVIII, C]⁸⁵ Chez Montaigne, l'amitié parfaite se conçoit comme « une entente totale et absolue, accompagnée d'un sentiment

⁸⁵ MONTAIGNE, *op. cit.* p. 184.

d'affection » [VI]⁸⁶. Ainsi, cette manière de penser l'amitié laisse une grande place à l'affectivité, aux émotions. Les autres aspects de l'amitié, comme l'entraide dans le besoin, l'échange de service et le plaisir partagé, font encore partie de sa définition, mais sans toutefois fonder la relation. Pour Montaigne, tout bienfait retiré est alors une conséquence et non une cause de l'amitié, au contraire des amitiés antiques.

L'amitié qui se forme entre Clérante et Francion semble présenter des caractéristiques propres à ce nouveau type d'amitié décrit par Montaigne, l'amitié intime. L'origine de la rencontre entre les deux hommes n'est d'ailleurs pas anodine. À l'instar de Montaigne et La Boétie, Francion et Clérante deviennent amis grâce à leur goût commun pour les Lettres. En effet, Montaigne a d'abord connu La Boétie par l'entremise de ses écrits, notamment en lisant le *Discours de la servitude volontaire*, comme il le raconte dans ses Essais (I, XXVIII). Cet intérêt a pavé le chemin qui a mené à leur amitié si célèbre de telle sorte que, lorsqu'ils se sont enfin rencontrés, ils étaient déjà, en quelque sorte, amis. Il en va de même pour Francion et Clérante. Ayant entendu dire que « ce jeune gentil homme fait extrêmement

⁸⁶ CICÉRON, *op. cit.* p. 27.

bien des vers, a les pensées les plus belles, le langage le plus poly, et les pointes les plus vives du monde » (p. 257)⁸⁷, Clérante formule le souhait d'acquérir sa connaissance afin de retirer du plaisir de sa conversation. (p. 258) Lorsqu'ils sont présentés l'un à l'autre, Francion est agréablement surpris « du bon naturel de ce Seigneur » (p. 258) et flatté de l'attention qu'il lui manifeste, notamment à cause de ses aptitudes pour la poésie et, surtout, pour ses vives réparties. C'est ainsi que se forme leur amitié. Elle est consolidée à la suite d'un incident où Francion, pour épargner l'amour-propre de Clérante, fait preuve de sollicitude en cherchant à empêcher que des calomnies à son propos lui soient rapportées. En intervenant pour empêcher Clérante de lire les vers injurieux sur son compte, Francion lui explique : « ce sont les plus grandes faussetez du monde [...] [e]lles vous irriteront » (p. 259). Il manifeste de cette manière son amitié, en prenant la défense de Clérante et en évitant que son amour-propre soit blessé. Au cours de leurs entretiens suivants, Francion agit en véritable ami en lui « démontrant doucement » (p. 261) ses erreurs. En effet, comme, dans les conceptions antiques, l'ami doit, en principe, être vertueux, il sert d'exemple. Alors, il doit user des pouvoirs que lui confère sa relation d'amitié pour aider

⁸⁷ SOREL, Charles, édition de Yves Giraud, *op. cit.* Les citations suivantes seront toutes extraites de cette édition sauf indication contraire.

son ami à atteindre cette vertu. Cependant, ses conseils et ses corrections doivent être faits dans le respect et l'affection, et non en usant brutalement de son autorité. La domination ou la crainte n'ont pas leur place dans une relation amicale. Les deux amis doivent cheminer ensemble vers la vertu en s'entraidant mutuellement dans la douceur et l'affection. En examinant les actions de Francion envers Clérante, cette manière cicéronienne de vivre l'amitié est ainsi très manifeste. En retour de ces gestes d'amitié, Clérante prend Francion à son service et lui offre gîte et pension en sa demeure, pour le remercier, mais aussi pour profiter de sa compagnie agréable. (p. 261)

Francion raconte qu'il passe désormais tout son temps auprès de Clérante, qu'il conseille et aide dans ses affaires de cour et de cœur, comme il convient à un ami. Dès que le lien amical avec Clérante est établi, Francion quitte la compagnie des Braves et Généreux. (p. 261) L'amitié à l'antique vécue par la bande est délaissée au profit de cette nouvelle relation, plus personnelle.

L'amitié intime mais inégale avec Clérante

À la lumière de cet examen de la relation d'amitié qui lie Francion et Clérante, on voit cependant déjà poindre des différences avec la pensée de Montaigne. Les deux hommes entretiennent bien une relation personnelle, fondée sur l'estime de l'autre, et où joue une certaine part d'affection, mais nous ne sommes pas tout à fait en présence de l'amitié vraie telle que décrite par Montaigne et ce, pour plusieurs raisons. D'abord, les sentiments amicaux éprouvés par les deux personnages sont bien pâles en regard du modèle de l'amitié intime donné par Montaigne, soit celui de sa propre expérience amicale et affective avec Étienne de La Boétie. Ce couple d'amis constitue le parfait achèvement, le degré maximal de ce que l'amitié intime et fusionnelle peut apporter. Ce qui lie Francion et Clérante est plus de l'ordre du respect et de la considération, nécessaires à l'établissement de l'amitié, mais constituant néanmoins un degré moins élevé d'affection que la relation amicale intime tant célébrée par Montaigne. Une autre cause pouvant expliquer cette différence avec l'amitié chez Montaigne est l'inégalité de statut entre Francion et Clérante. L'un appartient à la plus haute noblesse de France alors que l'autre, sans être un roturier, est de petite noblesse. Cette inégalité de statut empêche l'investissement émotif nécessaire à l'établissement d'une amitié

parfaite. Elle rend impossible la parfaite fusion entre les deux êtres et le total don et abandon de soi requis. De même, elle pose problème pour l'amitié, car elle exclut la parfaite réciprocité qui doit normalement régner dans une véritable relation amicale. Elle provoque une asymétrie dans les échanges amicaux entre Clérante et Francion alors que l'on sait que cet état de fait nuit à la relation amicale. Leur amitié fonctionne parce les deux hommes réussissent à trouver une sorte d'équivalence dans les bienfaits donnés et reçus, mais la réciprocité reste tout de même basée sur un moteur économique, puisque l'un donne de l'argent pour obtenir des services et que l'autre les rend parce qu'il reçoit une pension en retour.

En décrivant l'amitié de Francion et de Clérante, Sorel se donne donc l'occasion de présenter le cas d'une amitié entre personnes de statut inégal. Or, il faut se rappeler que chez Cicéron, la plus haute forme d'amitié n'était possible qu'entre homme également libres. Jadis, tout citoyen de la cité était, en principe, égal alors qu'au XVII^e siècle, la société est hiérarchisée. Alors, il est intéressant de voir comment cette relation amicale entre Francion et Clérante, qui emprunte beaucoup de caractéristiques aux amitiés antiques, est développée dans le roman. Il devient possible de voir comment les amitiés antiques peuvent fonctionner à l'époque de Sorel. Il est évident qu'une telle

amitié suppose obligatoirement des adaptations, des transpositions et des compromis. Ainsi, bien qu'il soit un seigneur, Clérante accepte les conseils de Francion et s'en remet à lui. Il donne la permission à Francion de lui parler avec franchise, sans la retenue et la censure qu'exige habituellement son statut de noble. Il lui permet des libertés afin de créer un semblant d'égalité où l'amitié personnelle peut s'épanouir. De même, Francion, qui ne reconnaît habituellement aucun maître, accepte de se mettre au service de Clérante. Ce qui, chez ce dernier, attire Francion est son statut élevé d'homme de la cour, dont il peut tirer profit pour son propre avancement, la noblesse de sa personne qui sert d'exemple et la considération que Clérante lui porte. Francion commente ainsi leur relation : « encore que je luy rendisse des services [...] je n'eusse point la qualité de serviteur » (p. 261), ce qui explique la possibilité d'une sorte d'égalité entre les deux amis. Il ajoute aussi une remarque d'une importance cruciale à propos de Clérante : « Il me promet qu'il ne me tiendrait jamais que comme son amy » (p. 261). Donc, ce qui scelle l'amitié est l'estime et l'affection que porte Clérante à Francion, malgré leur différence de statut. Il faut d'ailleurs noter que c'est seulement après cette assurance de son amitié (et aussi après que soient réglés les détails de sa subsistance par l'octroi d'une pension par Clérante) que Francion quitte tout

à fait la compagnie des Braves et Généreux et s'installe chez Clérante. Il raconte : « Je me mets donc en sa maison, où je reçois des preuves infinies de sa libéralité » (p. 261). Ainsi, Francion trouve en Clérante un ami qui lui offre richesse, estime, respect, affection et plaisir. La relation qui se forge entre eux conserve certaines caractéristiques des amitiés antiques, mais est adaptée aux contraintes de l'époque. Pour pouvoir fonctionner dans les limites érigées par les statuts sociaux, chacun doit accepter de faire des compromis pour rendre possible une sorte d'égalité des rapports et d'équivalence des bienfaits donnés et rendus. Cette description faite par Sorel de l'amitié entre Clérante et Francion montre les écueils auxquels s'expose ce type d'amitié fondé, à la suite de Montaigne, sur une relation plus affective et plus exclusive. Malgré les bonnes volontés de chacun, l'inégalité de statuts sociaux continue à poser problème et empêche la relation amicale de durer.

D'ailleurs, comme pour illustrer les manques de ce type de relation non égalitaire et encore inscrit, sous certains aspects, dans le modèle antique de Cicéron, Sorel nous montre un autre personnage qui prétend également à former un tel lien d'amitié avec Clérante. Il s'agit d'un dénommé Collinet qui se présente chez Clérante afin de se mettre à son service. (p. 263) Sa démarche adopte les caractéristiques de l'amitié préconisées par Cicéron : le désir de

rendre service par de bons offices, l'utilité que la protection de Clérante peut lui apporter et l'assurance de sa vertu, qui elle seule garantit la possibilité d'une vraie amitié. Or, devant le refus poli de Clérante, Collinet se fâche et affirme que ce dernier ne le mérite pas, puis se lance dans des discours extravagants où il apparaît assez tôt qu'il a l'esprit dérangé. (p. 265) Donc, cet épisode constitue le versant parodique de la relation entre Francion et Clérante. Il accentue l'effet de disparité entre l'amitié professée et les réels sentiments éprouvés par les intervenants. Comme Clérante et Collinet n'éprouvent aucune sympathie l'un envers l'autre, leur impossibilité de former un lien amical jette le doute, de manière ironique, sur la sincérité de Francion et de Clérante. Devant ce problème d'honnêteté, tributaire de l'inégalité de fait qui unit les deux hommes, l'un étant mécène, l'autre son protégé, et à cause du peu d'affection qu'ils éprouvent l'un envers l'autre, leur relation amicale n'a guère d'avenir, et ce, malgré tous les avantages, le profit et le plaisir qu'elle leur apporte.

Les modèles amicaux antiques ont conservé une certaine gloire et continuent encore, au XVII^e siècle, à faire partie des mentalités. Ainsi, à travers cette amitié entre Clérante et Francion, il pourrait sembler que Sorel défende la possibilité d'un idéal égalitaire qu'autoriseraient le savoir et la

culture. En effet, à son époque, les salons deviennent peu à peu des lieux où des gens d'esprits, des érudits et des savants côtoient des seigneurs et autres nobles. Donnons seulement l'exemple célèbre de monsieur de Voiture, un écrivain français dont la préciosité a fait la renommée et lui a permis d'avoir ses entrées chez les plus grands de France. Ces personnes de statuts et conditions diverses sont rassemblées par un intérêt commun pour la culture et les Belles Lettres. En ces lieux, il règne une certaine forme d'égalité dans la prise de parole puisque c'est désormais l'érudition ou l'esprit qui donne de l'autorité et non plus seulement le statut social. Tout se passe comme si cette nouvelle forme de savoir, inscrite dans un processus d'autonomisation des Lettres, se définissait en empruntant au modèle antique de l'amitié son idéal égalitaire tout en conservant le rôle politique, utilitaire et plaisant de l'amitié. Comme l'explique Éric Méchoulan dans son article intitulé « Le métier d'ami », la séparation, au XVII^e siècle, entre des « amitiés communes, qui demeurent prises dans des dettes ou des devoirs, et la parfaite amitié, aussi rare que prisée, par où fusionnent deux êtres indépendants »⁸⁸ n'est pas encore aussi nette que de nos jours. Par contre, on assiste bien à une

⁸⁸ MÉCHOULAN, Éric, « Le métier d'ami », *XVII^e siècle*, n° 205 (octobre-décembre 1999), p. 637.

valorisation, de la part de Montaigne et d'autres penseurs, d'une amitié plus intime et plus exclusive, moins ancrée dans un rôle politique.

L'amitié parfaite avec Raymond

Sorel semble justement exploiter ce nouveau modèle amical dans la suite des aventures de Francion. En effet, après toutes ces tentatives avortées de former des amitiés durables, Francion s'engage dans une nouvelle relation amicale, cette fois avec un gentilhomme bourguignon nommé Raymond. L'affection qui les lie se développe peu à peu au cours de leurs entretiens. En fait, depuis le début du roman, Raymond est l'interlocuteur de Francion, qui lui raconte ses aventures de jeunesse. Ils se sont rencontrés fortuitement dans une auberge où Francion cherchait le gîte. Comme les chambres étaient déjà toutes occupées, Raymond, en bon gentilhomme, a accepté de partager la sienne avec Francion qui, en retour, l'a distrait avec le récit de sa vie. (p. 80-81) Ainsi, il est raconté qu'« une courtoisie si remarquable que celle de ce gentilhomme ne fut pas mal reconnue par Francion qui se servit des termes les plus affables qu'il pût inventer pour le remercier ainsi qu'il le meritoit » (p. 81). On assiste donc à un premier échange de marques d'estime, qui préfigurent déjà une amitié. Dans les chapitres suivants, les gestes

d'affabilité vont se multiplier entre les deux hommes, qui prennent plaisir à la compagnie l'un de l'autre. Une révélation de la part de Raymond va cependant choquer Francion et mettre en péril le début de leur amitié. Alors que Francion raconte un souvenir de jeunesse à propos d'un ancien ami qui lui a volé de l'argent et de qui il n'a jamais obtenu un remboursement, Raymond montre une drôle de réaction. Or, plus loin dans le roman, alors que Francion revient sur cet épisode en manifestant sa haine contre le voleur, Raymond lui révèle que c'est lui qui a commis ce méfait, puis, très en colère, le quitte. (p. 320) Francion, qui réside alors chez Raymond, est abasourdi par la situation et s'inquiète parce qu'il est incertain du sort que lui réserve ce dernier. La suite des événements donne tort à Francion. Lorsque Raymond le revoit, il lui témoigne toutes les marques possible d'amitié et fait en sorte que tout soit pardonné entre eux. Leur réconciliation est l'occasion de réjouissances au château de Raymond. Le septième et dernier livre du roman, dans la version de 1623, leur est d'ailleurs entièrement consacré. Dans le but de plaire à Francion et de lui procurer tous les plaisirs possibles, Raymond réunit chez lui des gentilshommes nobles et plein d'esprit, « les plus braves qui soient en ce pays, et les plus dignes de [sa] compagnie » (p. 327), et des dames de grande beauté. En outre, pour le plus grand bonheur de Francion,

Raymond a invité Laurette, l'amoureuse de ce dernier, à cette fête. Voici ce qu'il dit à Francion :

mon cher amy, c'est maintenant que je vous donneray des temoignages de l'affection que je vous porte, en vous faisant jouir de toutes les delices dont je me pourray aviser ; j'ay envoyé querir vostre Laurette, afin que si vous l'aymez encore, sa presence vous apporte de la joye, et qui plus est, j'ay fait venir ici ces cinq Damoiselles [...] afin que vous ayez à choisir. (p. 327)

Enfin, il est raconté que les deux hommes « se firent des complimens pour s'asseurer d'une eternelle affection, l'un envers l'autre » (p. 328). Donc, Raymond manifeste son amitié par des compliments, par des paroles et des gestes d'affection et par sa volonté de combler les désirs de Francion. Dans les délices épicuriens partagés par les personnages, soit le bon goût, l'esprit et le plaisir charnel, chacun trouve un contentement de même qu'une rétribution pour les offenses données et reçues. La première édition du *Francion* se conclut donc sur cette réconciliation entre les deux personnages, sur fond de réjouissance propre à l'amitié épicurienne antique. On assiste cependant déjà, grâce à certaines caractéristiques qui émergent des analyses de la relation amicale entre Raymond et Francion, à la formation d'une amitié plus intime et plus personnelle, où l'affection sera d'ailleurs appelée à jouer un rôle de plus en plus important dans les éditions suivantes du roman.

En effet, dans les versions ultérieures du *Francion*, cette amitié entre Raymond et Francion est davantage développée. L'édition de 1633, qui

comporte douze livres au lieu des sept de l'édition de 1623, consacre ces nouveaux chapitres à d'autres aventures de Francion qui, cette fois, les partage avec son ami Raymond. Les répercussions de cette nouvelle amitié ainsi que les bienfaits qu'elle procure font plus particulièrement l'objet des livres X, XI et XII. La relation amicale qui s'établit entre Francion et Raymond est celle dont les traits semblent le plus correspondre à l'amitié intime telle que présentée par Montaigne. En effet, ces deux personnages sont de conditions sociales nobles, ce qui fait qu'ils jouissent d'une relative égalité de statut. En outre, les circonstances de leur rencontre font en sorte qu'ils sont égaux et libres dans leur relation. Au contraire de la situation vécue avec Clérante, Francion n'est pas au service de Raymond. Au départ, il est tout simplement un compagnon de voyage qui accepte de le distraire par ses récits, puis il devient véritablement son ami lors des célébrations au château. De plus, les sentiments qui lient les deux hommes sont très forts. La profonde affection qu'ils se vouent est manifeste à plusieurs occasions. Par exemple, lorsque Francion et Raymond se retrouvent après une séparation de quelques mois, leur rencontre est ainsi décrite : « l'on peut dire que jamais en aucune entrevue d'amis il ne s'est montré tant de joie qu'ils en firent paraître en la

leur »⁸⁹. Il faut noter que c'est la première mention, dans le roman, d'une joie aussi marquée entre deux amis. Ailleurs, en retrouvant ses amis, Francion s'écrie : « Ah, quelle heureuse rencontre ! [...] mes chers amis » (p. 525). Donc, cet aspect émotif de l'amitié intime semble très manifeste dans ces passages, de même que son caractère exclusif et personnel. Le couple d'amis formé de Francion et de Raymond n'est d'ailleurs pas une exception, d'autres couples partagent également les aventures de Francion, comme s'ils servaient à montrer les différentes possibilités d'expérimenter une telle amitié. Par exemple, en Italie, Francion retrouve deux amis qui sont devenus compagnons de voyage, du Buisson et Audebert. Leur amitié est à l'image de celle qui lie Francion et Raymond, à la différence près que l'affection qui les lie est d'un degré moins élevé.

La proximité, le partage, l'affection et les sentiments définissent l'amitié de Francion et de Raymond. Les deux hommes s'appellent mutuellement « mon frère » (p. 557), ce qui renforce le sentiment d'intimité qui les lie. En outre, Francion et Raymond vivent sous le même toit (p. 588), donc ils partagent une proximité et jouissent d'une disponibilité pour passer du temps en compagnie l'un de l'autre. Or, cette expérience vécue en

⁸⁹ SOREL, Charles, édition de Fausta Garavini, *op. cit.* p. 521. Les citations subséquentes du *Francion* seront toutes extraites de cette édition.

commun, ce temps partagé est nécessaire à l'amitié. Comme le dit le philosophe Jacques Derrida dans *Politiques de l'amitié*, « il ne faut pas avoir trop d'amis parce que le *temps* manquerait pour les mettre *à l'épreuve* en vivant avec *chacun* »⁹⁰. (Mis en italiques par l'auteur.) C'est pourquoi l'amitié pensée comme une relation intime et exclusive semble une manière fiable de vivre l'expérience amicale. Elle donne la possibilité aux amis de s'assurer de la sincérité de l'autre par des marques et gestes d'amitié. Ainsi, Raymond donne à Francion toutes les raisons de croire en son affection. Il n'hésite pas à le complimenter, à le louer : « vous avez des sentiments les plus nobles et les plus généreux du monde. Je ne me lasserais jamais de vous écouter » (p. 564). Ailleurs, il est écrit que, souhaitant consoler Francion, qui vit des amours difficiles, « Raymond le voulut tirer de sa rêverie et de son affliction » (p. 622). Enfin, Raymond se porte vaillamment au secours de Francion, qui s'est fait emprisonner injustement. (p. 624 et 632) De son côté, Francion retourne cette affection et fait amende honorable auprès de Raymond lorsqu'il lui avoue qu'il lui a caché des événements honteux de sa vie. Francion admet alors ceci à Raymond : « Il est vrai qu'entre amis comme nous sommes [...] il ne faut rien celer ; et même, comment est-ce que vous me

⁹⁰ DERRIDA, Jacques, *Politiques de l'amitié*, Paris, Éditions Galilée, 1994, p. 37.

pourriez donner conseil en mes affaires si vous ne les savez entièrement ? » (p. 603) L'honnêteté et la franchise sont donc requises pour la formation d'une amitié intime. Pour renforcer cette idée, Sorel nous donne un contre-exemple de l'amitié qui lie Francion et Raymond. Il s'agit d'une amitié que Francion a nouée auprès d'un dénommé Bergamin. Leur relation n'est pas aussi belle, aussi parfaite que celle qu'il entretient avec Raymond. Leur association sert à la débauche, à la dépense et à d'autres actions peu recommandables, comme la séduction de femmes honnêtes (p. 604-613), ce qui causera par la suite des ennuis à Francion. De cet épisode, il semble que nous puissions tirer une leçon, la nécessité de bien choisir nos amis qui, idéalement, doivent pouvoir nous servir de modèle dans l'amitié parfaite.

Après cet examen, nous pouvons sans doute dire que l'amitié entre Raymond et Francion constitue un exemple d'amitié parfaite et d'amitié intime au sens de Montaigne. D'ailleurs, Sorel le confirmerait dans l'incipit du Livre XII, consacré à l'amitié entre Raymond et Francion. Pour désigner Francion et Raymond, il y est écrit : « ces deux parfaits amis » (p. 595). Les indices ne s'arrêtent d'ailleurs pas là. Par exemple, dans l'expression « Raymond et Francion » (p. 588), les deux noms sont étroitement associés grammaticalement, ce qui renforce l'idée de couple d'amis et la notion

d'intimité. Enfin, un dernier fait mérite notre attention. Lors de l'emprisonnement injuste de Francion, Raymond pose des gestes discutables pour tenter de le secourir. Pour se justifier, il répond : « il ne m'importe, pourvu qu'en cela j'aie fait quelque chose pour mon ami, et que sa justification demeure constante et indubitable » (p. 650). Sorel ajoute alors la remarque suivante à propos de la réponse de Raymond : « Cette preuve d'affection était digne d'être admirée » (p. 650). En outre, Sorel fait appel à un autre personnage, Hortensius, l'ancien précepteur de Francion qui est venu le retrouver en Italie à la fin de ses aventures. En réaction aux efforts déployés par Raymond pour sauver Francion de son procès injuste, Hortensius s'écrie : « Voici un Oreste, voici un Pylade et un parangon d'amitié, faites quelque chose pour l'amour de la vertu ! » (p. 650) Cette exclamation d'Hortensius résume donc la relation d'amitié qui lie Raymond et Francion. Les deux hommes forment un couple d'amis exemplaire, à l'instar de ceux qui ont marqué l'Histoire. Leur amitié est fondée sur une vive affection et un respect mutuel nés de la vertu exercée par les deux amis. C'est pourquoi leur amitié semble constituer une amitié modèle. Il faut cependant noter que la veine ironique de Sorel est à l'œuvre en ce qui a trait à Hortensius. Bien qu'il semble faire autorité en ce qui a trait aux Anciens, il

n'est, en fait, qu'un pédant ridicule. Ses discours grandiloquents et ses paroles et gestes extravagants en font un personnage comique, qu'il est difficile de prendre au sérieux. Donc, lorsqu'il compare Raymond et Francion aux grands couples d'amis célèbres de l'Antiquité, il est préférable de recevoir sa remarque avec circonspection.

Finalement, en jetant un regard d'ensemble sur les différentes situations d'amitié vécues par les personnages du *Francion*, Sorel paraît bien effectuer une mise en scène de représentations de l'amitié. Tout se passe comme si chaque relation amicale créée dans le roman était l'occasion d'expérimenter un modèle amical pour en voir les possibilités. Ainsi, dans chaque passage étudié, nous avons pu voir émerger des caractéristiques des diverses théories de l'amitié que nous avons présentées. Or, une constatation intéressante ressort de cet examen. Si, à partir des éléments descriptifs de ces relations amicales, on leur associe les modèles amicaux avec lesquels elles ont des ressemblances, alors il semblerait que l'ordre d'apparition de chaque représentation amicale corresponde à l'ordre historique, chronologique, des conceptions de l'amitié auxquelles elles sont associées. Par le même processus, la séquence de chaque épisode d'amitié présenterait une quasi gradation entre les degrés minimum et maximum d'amitié. Au départ, on

aurait les amitiés utiles, plaisantes, puis vertueuses d'Aristote, pour ensuite retrouver l'amitié cicéronienne entre hommes de bien, puis l'épicurienne et enfin, comme exemple ultime, l'amitié parfaite de Montaigne, incarnée par Francion et Raymond. C'est comme si, à travers les aventures de son héros Francion, Sorel souhaitait faire une petite histoire de l'amitié, d'autant plus qu'un écrivain du XVII^e siècle, érudit comme Sorel a pu l'être, possédait une connaissance profonde des textes des Anciens. En outre, sachant que, plus tard, Sorel rédigea une historiographie de la monarchie française et un traité de science universelle, on peut penser qu'il ait pu démontrer très tôt, dans le *Francion*, un intérêt pour le savoir encyclopédique. Donc, dans le *Francion*, les différentes situations d'amitié vécues par les personnages dénotent le passage d'une ancienne conception de l'amitié, héritée de l'Antiquité, à une amitié plus intime, plus personnelle et plus exclusive. Comme l'expose le roman, la vraie amitié se vit désormais à deux. D'ailleurs, ce n'est peut-être pas par hasard que le *Francion* de 1623 soit construit sous la forme d'une narration à un interlocuteur. Francion raconte ses aventures à Raymond. Tout le roman est donc un discours envers un ami. Or, le dialogue affectueux, la conversation amicale, sont les prémisses de la constitution d'une amitié, comme nous l'avions vu avec le *Lélius* de Cicéron, qui met en scène un

dialogue amical pour présenter sa conception de l'amitié. Dans le *Francion*, on assiste bien à une reprise livresque des modèles antiques de l'amitié, mais avec des adaptations et des changements qui permettent de voir la façon dont ces amitiés peuvent se développer dans la société du XVII^e siècle. D'ailleurs, le fait que l'édition originale du *Francion* comporte surtout des situations d'amitiés de type antique alors que les éditions ultérieures atténuent ces épisodes et mettent plutôt de l'avant des amitiés intimes pourrait indiquer cette intention de l'auteur. Cependant, ce que semblent illustrer les aventures de Francion, de même que toutes les allusions comiques aux pédants ridicules, c'est que tout ce savoir ne provient que des livres, alors que l'amitié est une relation tangible et affective. Dans son roman, Sorel tenterait donc de valoriser l'expérience personnelle, comme le montre cette phrase de Francion à Hortensius : « Le plus beau livre que vous puissiez voir [...] c'est l'expérience du monde » (p. 588).

Conclusion

Au début du XVII^e siècle, moment où Charles Sorel publie son *Histoire comique de Francion* pour la première fois, nous avons vu que la société subit de grands bouleversements sociaux qui occasionnent des changements dans les mentalités et dans les comportements. Comme nous avons pu le montrer tout au long de ce travail, le *Francion* fait état de ces nouveaux rapports au monde, qui sont notamment manifestes à travers les différentes relations amicales nouées par les personnages. L'étude détaillée de certains passages du roman qui traitent de l'amitié a justement permis de voir comment se négocient et se développent ces nouveaux liens entre les individus. Notre recherche avait pour but de vérifier dans quelle mesure Sorel effectue une critique des conceptions antiques de l'amitié par l'entremise des aventures de son héros, Francion. Nous voulions comprendre comment Sorel utilise ces anciens modèles amicaux dans son roman. C'est pourquoi, dans un premier temps, nous avons présenté les conceptions de l'amitié les plus marquantes dans l'histoire de la pensée de l'amitié. Nous avons supposé que les auteurs de ces théories étaient connus de Sorel parce qu'ils font partie de l'horizon littéraire et philosophique des écrivains au XVII^e siècle. Dans un deuxième temps, nous avons analysé en détail la majorité des situations d'amitié présentées dans le *Francion*. À partir des caractéristiques qui ont émergé de

cette recherche, nous avons pu voir que les relations d'amitié entre les personnages faisaient montre de certaines ressemblances avec les modèles amicaux présentés. Ainsi, le chapitre II a été consacré à l'analyse d'amitiés dite « communes », qui correspondent aux modèles antiques de l'amitié. Celles-ci sont des relations fondées sur le besoin ou le plaisir, comme les alliances ou le clientélisme. Le chapitre III, quant à lui, a plutôt servi à voir comment Sorel met de l'avant les amitiés intimes. Parmi toutes les situations d'amitié vécues par ses personnages, ce sont les relations plus affectives, plus exclusives et plus personnelles qui sont valorisées, comme on a pu le voir avec l'amitié qui lie Francion avec Clérante, puis avec Raymond.

Donc, nous avons étudié en détail le fonctionnement de ces relations, telles qu'elles sont développées dans le roman, afin de comprendre le travail qu'a effectué Sorel pour utiliser ces modèles d'amitié. Cette analyse détaillée a permis de constater que, dans sa mise en scène romanesque, Sorel ne reprend pas les modèles amicaux antiques pour simplement les exposer comme le pourrait un traité philosophique. Au contraire, il effectue une transposition de ces conceptions de l'amitié. Il rejette et conserve certains éléments, mais surtout, il adapte ces modèles amicaux à la société de son époque.

Enfin, l'intérêt du *Francion* réside dans le fait qu'il constitue une sorte de laboratoire d'expérimentation de l'amitié. Chaque situation d'amitié vécue par un personnage est l'occasion de montrer les possibilités et les limites des conceptions antiques de l'amitié de même que l'adéquation de plus en plus forte de l'amitié de type intime à la société de Sorel. Ainsi, d'après ce qui ressort de l'étude des situations amicales dans le roman, les amitiés antiques ont encore leur place au temps de Sorel, mais non plus sous leur forme originelle. Pour fonctionner, elles doivent être ajustées aux nouvelles contraintes imposées par une société hiérarchisée. Cependant, il est évident qu'un type d'amitié plus exclusif et plus affectif est mis de l'avant par Sorel dans son roman, comme l'a montré l'étude des éditions de 1623 et de 1633. Le caractère personnel et affectif marqué de cette amitié intime, ainsi nommée par Montaigne dans ses *Essais*, la rapproche des préoccupations de Sorel dans la mesure où tout son roman est l'histoire d'une vie, donc la description d'une expérience. Ainsi, par l'entremise des situations amicales vécues par Francion, le lecteur se trouve, lui aussi, à expérimenter ces amitiés. Au terme de ce récit fait à un ami, le lecteur, d'abord compagnon de route, est lui-même devenu un ami.

Bibliographie

I. Corpus primaire :

SOREL, Charles, *Histoire comique de Francion*, texte établi, présenté et annoté par Yves Giraud, Paris, Flammarion, 1979. Édition de 1623 (Livres I à VII) avec variantes de 1626 en annexe.

-----, texte présenté par Fausta Garavini, établi par Anne Schoysman et annoté par Anna Lia Franchetti, Paris, Gallimard, 1996. Édition de 1633 (Livres I à XII).

II. Corpus secondaire :

Textes sur l'amitié écrits avant le XVII^e siècle :

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 1997.

CICÉRON, *L'Amitié*, traduction de François Combès, introduction et notes de François Prost, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en Poche », 1998.

FOLLON, Jacques et James McEVOY, *Sagesses de l'amitié. Anthologie de textes philosophiques anciens*, Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg, 1997.

MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, édition conforme au texte de Bordeaux avec les additions de l'édition posthume, l'explication des termes vieillis et la traduction des citations, une étude sur Montaigne, une chronologie de sa vie et de son œuvre, le catalogue de ses livres et la liste des inscriptions qu'il avait fait peindre dans sa librairie, des notices, des notes, un appendice sur l'influence des Essais, et un index par Pierre Villey, rééditée sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, Paris, P.U.F., 1978, [1924], livre 1.

Textes du XVII^e siècle :

CHARRON, Pierre, « De la sagesse », dans *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine Reprints, 1970. Réimpression de l'édition de J. Villery, Paris, 1635.

PASCAL, Blaise, *Pensées*, dans *Œuvres complètes*, édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000.

Textes critiques contemporains :

BANATEANU, Anne, *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction*, Paris, Fribourg, Cerf, Éditions Universitaires de Fribourg, 2001.

BRIDOUX, André, *Le Stoïcisme et son influence*, Paris, Vrin, 1966.

DERRIDA, Jacques, *Politiques de l'amitié*, Paris, Éditions Galilée, 1994.

FRAISSE, Jean-Claude, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974.

GILSON, Etienne, *Humanisme et Renaissance*, Paris, Vrin, 1983.

GREGORY, Tullio, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, P.U.F., 2000.

HELLEGOUARCH, Joseph, *Le Vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles Lettres, 1972 [1963].

MÉCHOULAN, Éric, *Le corps imprimé, essai sur le silence en littérature*, Montréal, Les Éditions Balzac, 1999.

-----, « Le métier d'ami », *XVII^e siècle*, n° 205 (octobre-décembre 1999), p. 633-656.

-----, « Amitié et générosité dans *L'Astrée* d'Honoré d'Urfé et *Francion* de Charles Sorel », *Tangence*, n° 66 (été 2001), p. 22-35.

MOREAU, Pierre-François, *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle : le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*, Paris, Albin Michel, 1999.

RODIS-LEWIS, Geneviève, *La Morale stoïcienne*, Paris, P.U.F., 1970.

SCHALK, Ellery, *L'épée et le sang. Une histoire du concept de noblesse (vers 1500-vers 1650)*, Paris, Champ Vallon, 1996.

VILLEY, Pierre, *Les Essais de Montaigne*, Paris, Librairie Nizet, 1992.

ZANTA, Léontine, *La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1914.

Dictionnaires :

Dictionnaire de l'Académie française, dédié au roy, Paris, J. B. Coignard, 1694.

FURETIÈRE, Antoine, *Le dictionnaire universel d'Antoine Furetière*, préfacé par Pierre Bayle ; illustré par Callot, Abraham Bosse et les plus grands graveurs du XVII^e siècle, choisis par Claude Helft ; précédé d'une biographie de son auteur et d'une analyse de l'ouvrage par Alain Rey, suivi d'une bibliographie, d'un index thématique, et d'un index des principaux auteurs cités, Paris, S. N. L.-Le Robert, 1978.